Philosophie und Leben

3. JAHRGANG + 5. u. 6. HEFT + MAI/JUNI 1927

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Die Geistigkeit des marxistischen Sozialismus

(Ein Versuch zu einer verstehenden Begründung)

Von Ferd. Reinkemeyer

Die Zusammenhänge von „Marxismus" und Sozialismus in ihrem Ineinander werden nur selten mit der gewünschten Klarheit gesehen. Man gibt sich nicht genügend Rechenschaft darüber, wie stark die Motive sind, die im modernen Sozialismus wirken. An der Verkennung dieser innigen Verbundenheit ist z. T. schuld das Urteil der theoretischen Wissenschaft, daß die wissenschaftlichen Voraussetzungen des Marxismus längst erschüttert seien. Das erweckt dann den Eindruck, als ob der Marxismus als Ganzes ein überwundener Standpunkt sei. Demgegenüber gebietet uns eine tiefere Einsicht, darauf hinzuweisen, daß seine Stärke weit weniger in der Wissenschaft als im Ethos ruht, in der Glaubenskraft, die seine Anhänger jenseits aller wissenschaftlichen Fundamente verbindet. Diese tiefste Verwurzelung erkannt und ihre unlösliche Verflechtung mit der Gedankenwelt aufgedeckt zu haben, ist das Hauptverdienst des fundamentalen Werkes von Werner Sombart „Der proletarische Sozialismus" (2 Bde., Jena, Gust. Fischer, 1924). Es ist entstanden aus der 1921 erschienenen Schrift „Sozialismus und soziale Bewegung". Daß der Verfasser den Titel durch den Begriff „proletarischer" erweiterte, bekundet das tiefdringende, aus dem Erleben geborene Verständnis für das eigentliche Gesicht jener geistigen Gegenwarts-Situation, die wir oben andeuteten. Sie umschreibt sich, äußerlich gesehen, objektiv als „eine bestimmte Gestaltungsweise gesellschaftlichen Zusammenlebens", weit mehr aber subjektiv als ein seelischer Zustand, der nur in dem Sosein des proletarischen Denkens seine eigentliche Erklärung findet. Dieser eine Begriff erweist sich als das dynamische Band des ganzen Systems, weil er — für eine oberflächliche Betrachtung lediglich analytisch aus der umfassenderen Idee des Sozialismus herausgefällt — gefüllt ist mit Ideen, die uns das zugehörige Glied, die im Massensehnen sich verkörpernde „soziale Bewegung", verständlich machen. Als die inte-

grierenden Bestandteile dieser „Bewegung" treten uns vor allem die Ideologie des Klasseninteresses und chiliastische Erwartungen entgegen. „Proletarischer Sozialismus" ist eine Vorstellung, in der Sozialismus und soziale Bewegung als Glieder einer Polarität erkannt werden.

Sombart hat diesen inneren Zusammenhang als unsere Kultur zerstörend und die Lösung der sozialen Frage verhindernd erlebt, und dieses Grunderlebnis ist bestimmend für Gang und Orientierung seiner Untersuchung. Seine Folgerungen und Schlüsse sind Proteste gegen eine destruktive Weltansicht. Proteste sind immer mit Einseitigkeiten behaftet, und es kann nicht ausbleiben, daß S. ihnen bei seiner temperamentvollen Art verfällt. Im Interesse des Werkes hätte man wünschen mögen, daß S. mit der entschiedenen Ablehnung gleichzeitig eine größere Aufgeschlossenheit für die positiven Seiten des Sozialismus verbunden hätte. Der außerordentliche Wert des Buches kann allerdings durch diese Schwäche nicht in Frage gestellt werden. Für jede tiefergehende Diskussion der sozialen Frage ist es grundlegend, abgesehen davon, daß es für die Erkenntnis der sozialen Zusammenhänge unseres Kulturbereiches unschätzbare wichtige methodische Hilfen bietet. Für die Würdigung des Verhältnisses von Sozialismus und sozialer Bewegung bedeutet es innerhalb der vorhandenen Literatur bis heute die beste Stütze.

Eine gewisse Gefahr lag von vornherein in der methodischen Einstellung auf den Begriff des „Proletarischen", weil sie leicht dazu verführt, alle Wesensbezüge des Sozialismus aus dem „Proletismus" abzuleiten. Dieser Gefahr begegnet man nur dann, wenn man sich zunächst einmal theoretisch mit den Sonderbezügen der Bereiche des Sozialismus als „Lebensgestaltung" und des „Marxismus" als Theorie auseinandersetzt. Erst auf Grund dieser reinlichen Sonderung ist es möglich, die Verbundenheit beider Komponenten objektiv zu würdigen und zur vollen Klarheit zu erheben. Was den Sprachgebrauch „marxistischer Sozialismus" betrifft, so ist er in dem hier umschriebenen Sinne bisher kaum angewandt worden.

I. Der phänomenologische Grundbestand des Sozialismus

Sozialismus ist die leidenschaftliche Frage an eine grundsätzlich neue Lebensgestaltung; das Leben selber in seiner konkreten Gestalt, in seinem Sinn und Widersinn hat sie emporgetragen; sie kann deshalb durch einfache Ableugnung nicht wegdekretiert werden. Dieser Standpunkt des Buches von Sombart gilt uns also als Schwäche. Ungemein anregend und gewinnbringend sind dafür jedoch alle die mannigfachen Versuche, um dem komplizierten Phänomen in allen seinen intimen Abschattungen gerecht zu werden. Eine Einstellung, der die der Psychologie transzendente Eigenart der Persönlichkeit immerfort gegenwärtig ist, muß eine

einigermaßen adäquate Erkenntnis verbürgen, aber sie kann freilich die Intuition der verstehenden Liebe niemals voll ersetzen. Um sich vor Einseitigkeiten zu schützen, will Sombart das geistige Erzeugnis fassen als ein Produkt von „allgemeiner Zeitströmung und höchstpersönlicher Eigenart". Daß dem zweiten Gliede der Vorrang zuerkannt wird, geht daraus hervor, daß die in einer ganz bestimmten Umwelt (soziologische Seite des Problems!) entstandenen Ideen des modernen Sozialismus doch schließlich als das „Werk ganz bestimmter, seel- und leibhaftiger Persönlichkeiten" (48) gedeutet werden.

Unsere Untersuchung soll erweisen, wie gerade die Beachtung einer typisch *seelischen* Lage die Voraussetzung bilden kann, um aus ihr durch Differenzierung und gleichzeitige Abhebung gegen den soziologischen Ursprung die verschiedenen Momente im verstehenden Erkennen zu gewinnen. Der phänomenologische Standpunkt M. Schelers diene uns als Hinweis.

Es gibt, wie unsere Selbstbeobachtung uns zeigt, Augenblicke unseres Daseins, in denen uns unsere „Ichtotalität" in einem besonders „konzentrierten Insichsein" zum Bewußtsein kommt[1]). Dann sind, ohne daß ein einzelnes Erlebnis uns gegenwärtig wäre, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewissermaßen in einem Punkt zusammengeschoben, und mitten inne ruht unser Ich; ohne es uns zu vergegenständlichen, erleben wir es in einer unaussprechbaren Tiefe. Dieser gewissermaßen in sich verschwebenden und doch mit der Tat erfüllten Ichtotalität gegenüber ist die Empfindung unserer *Leiblichkeit* nur ein ganz peripheres Erlebnis, ein Teilmoment, das wohl da ist, aber an dem eigentlichen Seinszustand nur vorüberfließt.

Doch gibt es auch ein phänomenales Grundverhältnis genau entgegengesetzter Art. Das ist jenes Erlebnis, bei dem wir statt des Ineinander ein Auseinander empfinden und unsere Erlebnisexistenz nach der Leibesperipherie unseres Seins verschoben scheint. Der Leib ist es nun, der die Ichstelle inne hat und statt des Totalbewußtseins ein „Momentbewußtsein" erzeugt, die Einstellung auf den *Augenblick*, das Auseinandersein. Wir erleben ein Leersein, ohne daß wir wiederum den Leib uns vergegenständlichten, ist doch unser ganzes Denken und Fühlen, unsere *Geistigkeit* in ihm gegründet, und das *Psychische* ist es diesmal, das an dieser bestimmt gearteten Leiblichkeit als an dem konstant bleibenden Existenzbewußtsein vorüberfließt. Funktional kennzeichnet sich der neue Zustand als eine Zerreißung jener Zusammendrängung von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft.

---

[1]) Siehe hierzu: M. Scheler, Der Formalismus und die materiale Wertethik, VI. Abschnitt über „Formalismus und Person".

Der hier phänomenologisch gefundene Tatbestand ist für die Klärung unseres Problems von größter Bedeutung. Wir stellen zwei phänomenal völlig verschiedene Arten des „unmittelbaren Sichselbstgegebenseins" fest. Denkt man sie sich in Beziehung gesetzt zur Welt, so erkennen wir in ihnen äußerste Punkte, zwischen denen als ihren psychologischen Ursprungsstellen sich die verschieden gearteten Weltbilder aufbauen. An den äußersten Grenzen erheben sich Spiritualismus und Materialismus. Der M. ist nunmehr jene Art des Sichselbstgegebenseins, zu der die Prävalenz (das Vorwiegen) des Materiell-Wirtschaftlichen als korrelatives Glied gehört. Die psychischen Faktoren (Denken, Intelligenz, Wille) sinken im Verhältnis zum materiellen Faktor, soweit ihre Bedeutung für die konkrete Geschichte in Betracht kommt, zu Epiphänomenen (Nebenerscheinungen) herab. Gewiß, sie werden von der höheren Stufe des Materialismus, d. i. hier dem historischen M., gesehen und beachtet, wenigstens soweit sie unmittelbare Gegenwart sind; sie werden innerhalb dieser Gegenwart vielleicht sogar konstruktiv als Hebel zur Bewegung des Geschehens angesprochen, allein sie leben niemals in jener verschwebenden Mitte der Ichtotalität, die sie ohne weiteres auch als Vergangenheits- und Zukunftsfaktoren unterbewußt, aus dem ganzen Ichheitsgefühl heraus, wertet. Das unmittelbar sich aufdrängende Psychische mag also anerkannt werden, doch die absolute Wirklichkeit kann auch für diese Form des Materialismus niemals als Produkt des Psychischen gelten.

Zu der im Materialismus manifestierten besonderen Art des Sichselbstthabens gehört wesensmäßig zweitens der absolut isolierte, d. h. vom Kosmos der Geschichte getrennte, ganz in sich, in der Gegenwart verwurzelte Mensch. Das scheint ein Widerspruch, da die Sehnsucht nach Gemeinschaft immer wieder aus dem Gestaltungswillen des Marxismus spricht. Indessen können wir dadurch über den Tatbestand selbst nicht getäuscht werden. „Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst." So Karl Marx. Das ist der aufklärerische Glaube an die Autonomie des Ich, das ist die Kampfansage an alles Heteronome, das diese Selbstgegründetheit des Ich in Fesseln legen will. Von intellektuellen Irrtümern gilt es den Menschen zu befreien; dann wird das mobilisierte Bewußtsein dynamische Kraft entfalten im Sinne einer Hinaufführung und Hinaufwertung.

Mit dieser Orientierung am selbstgegründeten Menschen, d. i. an der Forderung einer Gesinnung, die aktuell lebendig ist, verbindet sich sofort drittens — wiederum als Gegenbild der zerrissenen Ichtotalität — die Abweisung der Vergangenheit oder Ge-

schichte als begründende Momente unseres Lebensstandes. Los vom Historismus! heißt nun der Ruf, vom Historismus, der uns gewöhnt hatte, die Forderungen der Gegenwart einzig an der Vergangenheit zu rechtfertigen, der uns zu unserem Verhängnis auf politischem und sozialem Gebiet festhalten ließ an innerlich überlebten Einrichtungen, überkommenen Urteilen und Dogmen, während der Sinn der Zeit als Gebärerin längst ein Neues im Schoße trug. Festhalten an Vergangenem ist Willensschwächung! Hier hilft es nicht, den neuen Wein in alte Schläuche füllen zu wollen, hier hilft nur radikaler Bruch, Verabschiedung einer Stimmung, die die gegebene Kultur wie ein Schicksal hinnimmt. Die Vergangenheit darf nicht ferner unseren Gegenwartssinn belasten, sie muß in Gegenwart verwandelt werden, weil die Wahrhaftigkeit es fordert. Diese Wahrhaftigkeitsforderung kann auch nicht davor halt machen, den Bestand der Religion auf seine innere Berechtigung hin zu untersuchen. Sie enthüllt sich als Anthropomorphismus, als historische Kategorie; sie war daseinsberechtigt nur in einer gewissen historischen Phase, ruft aber heute nach einer Ablösung durch die Kultur, die ganz in sich, in dem auf sich gestellten Menschen ihren Rechtfertigungstitel hat. Grenzenloser Fortschrittsoptimismus, d. i. unbedingter Glaube an den naturgesetzlichen Fortschritt des Wissens um die letzte Seinsbegründung des Menschen, ist das Substrat, aus dem der Wahrhaftigkeitsfanatismus erwächst: man braucht nur die Tatsachen überzeugend zu ordnen, um zur Wahrheit und zu einem wohlfundierten Weltbilde zu gelangen, das auf alle Begründung durch Religion oder Metaphysik souverän verzichten kann. Oberste Rechtfertigungs-Instanz aller Eingriffe und Begründungen ist allein die in der harmonischen Gesellschaftsordnung sich verkörpernde und ebenso aus naturgesetzlichem Wachstum sich ergebende Idee eines „ordre naturel".

Auch dieser Ruf nach „Religionsersatz" ergibt sich noch, wie wir merken, ganz aus dem phänomenologischen Tatbestand des neuen Icherlebnisses. Es ist die Aktualisierung des Bewußtseins, der Glaube an die Macht dieses Bewußtseins — alles Ausfluß eines echten Individualismus. An dieses Bewußtsein sind die weiteren Stufen mittelbar gebunden als sekundäre Schritte, enthüllen aber ihren letzten Sinn allein durch die Beziehung auf jenen Grundbestand des Sichselbsthabens. Wir sehen folgendes: Ist die Forderung der Gegenwart die Verjüngung des Bewußtseins, so ist einleuchtend, daß man sich an diejenigen wendet, denen das Bekenntnis zum Neuen, die kräftige dynamische Art zu denken, von Hause aus eigen zu sein scheint. So kommt man wie von selbst zur Jugend und begründet ein neues Erziehungsideal.

Das alles ist, wie gesagt, noch echter Individualismus. Aber die **Gemeinschaft!** Ist sie nicht das Zentrum des neuen Lebenswillens? Diese Frage ist zweifellos zu bejahen. Allein unser Einblick in die phänomenologischen Grundtatsachen gibt uns ein Recht, sie im Hinblick auf den idealen Zustand der konzentrierten Ichtotalität als eine Abirrung und die Versuche, sie herzustellen, als eine Verstandesromantik zu werten. Lassen wir einmal die rein psychologische Tatsache, daß verstiegene Sehnsucht, prinzipielle Neuerungssucht sehr oft aus der Elendslage erwächst, außer Betracht, so ist in diesem Falle der Drang zum Konstruieren die natürliche Folge der voraufgegangenen Zerstörung ursprünglicher Geschlossenheit. — Je mehr sich der menschliche Geist auf seine elementaren der Ich-Autonomie entstammenden Grundkräfte besinnt und in demselben Maße die natürliche Gerichtetheit der Seelenkräfte auf einen (metaphysischen oder religiösen) Zentralpunkt leugnet, je mehr an die Stelle des metaphysischen Grundverhältnisses von Gott und Seele die Wissenshybris tritt, um so weniger sind die Voraussetzungen echter Gemeinschaft gegeben, bleibt doch das Individuum ganz in die Anarchie des Subjektivismus gebannt. Auf der anderen Seite steigern sich jetzt um so mehr die Ansprüche dieses Individuums auf den ihm angeblich zustehenden Lebens- und Glücksanteil. Diese Empfindung wiederum, kaum erwachsen, erhielt ihre eigentliche Gestalt erst aus der Beobachtung des Mißverhältnisses, an das sich das Individuum geknüpft sah, wenn es die überkommenen Schranken seines Standes übersah. Diese Beobachtung war von vornherein so sehr ein Teil der neuen Lebensempfindung, daß letztere unausweichlich Gegensatzcharakter erhielt. Größer wurde die Unruhe der Seele, tiefer der Riß, den die ursprüngliche Einheitlichkeit erfuhr. Rücken wir, was sich hier anscheinend als singuläre Lage kennzeichnet, unter den historisch-genetischen Gesichtspunkt, so erkennen wir, daß sich die ganze „Schuld" einer Entwicklung, die wir als Individualismus emporkommen sehen (zur Zeit der Renaissance, vielleicht als Folge dieser), mit doppelter Schwere rächt an einem Stande, der psychologisch die denkbar geringsten Widerstandsmöglichkeiten gegen alle intellektuellen Überwucherungen und substanzzerstörenden Wirkungen aufzuweisen hat.

In dieser Lage gewann der Schicksalsgenosse doppeltes Interesse. Dessen Schicksal war das eigene, seine Existenz empfand man als eine Art Koexistenz. Es liegen in dieser Tatsache der **Spiegelung** höchst wichtige neue Wesenskriterien. Erst aus der Spiegelung im andern zieht das Ressentiment, der Trieb zur „Fälschung der Werttafeln" (Nietzsche), zur Emporhebung entgegengesetzter Werte, seine eigentlichen

Kräfte, entfaltet die Negation der herrschenden gesellschaftlichen Ordnung ihre verdoppelte Wucht, wird sie zum konstruktiven Merkmal des neuen Lebensgefühls; erst sie erklärt uns, warum die so geformte Seele unentrinnbar in ein Netz von Ideologien gespannt werden konnte, aus dem bloße intellektuelle Klärung der Irrtümer sie nur schwer zu befreien vermag. Aus dem Gegenbild des Andern erwächst das Streben zur „gleichmäßigen Belebung aller Elemente" (Eucken 21), die Forderung der Gleichheit. Dieser Gleichheit wird Gesetzescharakter im Verhältnis zur gesellschaftlichen Ordnung zugesprochen. „L'égalité est la loi du genre humain," sagt Proudhon. An der Empfindung der menschlich unerträglichen Lage des Andern zündete sich der Aufbau- und Konstruktionswille. Aus den Elementen trug man zusammen, was zusammenzugehören schien, nachdem man ihnen eine gemeinsame Idee geliehen hatte. So entstand ein organisierter Organismus, die **Idee der Menschheit**, ein kunstvoll zusammengefügter moderner Tempel aus widersprechendstem Material an Stelle des aus der natürlichen Einheit von Gott und Welt, All und Mensch erwachsenen gotischen Domes, also eine Konstruktion letzten Endes. Und es ist merkwürdig, wie sich an dieses Verstandesprodukt immer wieder die Sehnsucht heftet, wie die Menschheitsidee primär immer vor dem Gedanken des Volkes die Seelenverfassung konstituiert, wie wenig sich gegenüber den Massen diejenigen Führer durchzusetzen vermögen, die den entgegengesetzten Typus darstellen.

Den konstruktiven Aufbau der Menschheitsidee erkennen wir, wenn wir sie bis zu ihrer Entstehungsstelle zurückverfolgen. Da sehen wir nämlich, daß sie in der Eigentümlichkeit ihrer Funktion und Theorie nur erklärbar ist aus jenem Niveau des Icherlebens, das wir auf Grund der Scheler'schen Terminologie als die „Leibesperipherie unseres Seins" bezeichneten. Auch Sombart sieht diesen Zusammenhang. Er führt aus: „Der Proletismus hat die Grundwerte des Lebens möglichst tief gelegt. (Natürlich nicht bewußt! D. Verf.) Es ist nun aber eine leicht feststellbare Tatsache, daß die Gleichheit der Menschen um so größer wird, je tiefer die Werteschicht liegt. Dort, wo die Werte des Angenehmen und Nützlichen vorwalten, — — — ist schon eine fast völlige Gleichheit erreicht, weil diese Werte vom Menschen als Gattungswesen gehabt werden." (109) Die Feststellung des Gattungsmäßigen steht somit in völliger Adäquation zum Grunderlebnis; sie ist eine wichtige Komponente in dem Glauben an die Verwirklichung der Ideale. Es kommt aber noch eins hinzu: Die an diesem Punkte entstehende Idee und Forderung der Gleichheit erhält ihren

großen Hintergrund und Schwung insofern, als das vertiefte Seinsverhältnis (das Allgemeinmenschliche als höherer Grad des Menschlichen) nunmehr wiederum in eine Sollensforderung, diesmal aber von ungleich stärkerer Kraft, umschlägt: Gerade aus der Möglichkeit der größten Verallgemeinerung, dem „Allgemeinmenschlichen", folgert man die Rechtfertigung eines höchsten Ideals und Postulats. Die Menschheitsidee wird zu einem höchsten Wertbegriff, an dem als einem absoluten Maßstab alle Zustände und Einrichtungen zu messen sind. So gestaltet, greift sie hinaus über die Menschheitsidee der Aufklärung, die sich mit der Forderung der formalen Gleichheit begnügte und dem Manchester-Liberalismus immer noch Spielraum genug ließ. Sie verlangt Beseitigung aller faktischen Unterschiede in Staat und Gesellschaft, gerade in Rücksicht auf das Allgemeinmenschliche, d. h. deswegen, um das Allgemeinmenschliche rein zur Erscheinung zu bringen.

So tritt nun der funktionale Sinn der Menschheitsidee in den Vordergrund; seine Kraft wird zurückgeleitet auf alle Gemeinschaftsbestrebungen untergeordneter Art. Die Gemeinschaftsidee erhält eine neue Tiefendimension, und alles, was an konstruktiven und organisatorischen Strebungen an die Öffentlichkeit tritt, wird erst durch sie letzten Endes sanktioniert; im gesamten Ideenreich ist ihre Suprematie unbestritten. Eine Solidarität der Gesinnungen wird postuliert, um das Los des einzelnen, an dem man seine eigene Existenz bejaht und verneint, erträglicher zu gestalten. Ohne die Grundlage dieser Gesinnung ist der einzelne dem Übergewicht des Wirtschaftlichen preisgegeben. Gesinnung heißt praktisch ein Ganzes anerkennen und seine Kräfte in den Dienst der Gesellschaft stellen. Dann nur ist der Eigennutzen verbürgt. So fällt der Begriff des Guten in idealster Weise mit dem des Gemeinnützigen zusammen. Eine fest organisierte Gesellschaft wird Träger der Werte. Die programmatische Forderung der Sozialisierung ist objektiver Ausdruck dieses Verhältnisses, eine innige Verflechtung des Sinnlichen und Geistigen, eine Veredelung des Materiellen. Im Sinne des Sozialismus sagt Eucken: „Aus dem unerbittlichen Kampf der Individuen kann nur durch die Sozialisierung eine überlegene Sorge um das gemeinsame Wohl entstehen."

In diesem Postulat des Ganzen, der Gesinnung, erweist sich der Sozialismus der Aufklärung überlegen, die ruhig den Dualismus des Ganzen und des Individuums, bestehen ließ, einem endlichen richtigen Ausgleich vertrauend. Aber um unsere Betrachtung, die von einem phänomenologischen Tatbestand ausging, in diesem Punkte zu Ende zu führen, vergegenwärtigen wir uns, daß jenes Phänomen der Spiegelung,

das Gegensein der Koexistenz im Icherlebnis, doch nur Ausdruck einer gewissen **Sentimentalität** ist. Sentimentalität liegt vor, weil das Ich seine Selbstsicherheit erst in der Reflexion auf den Andern zu gewinnen vermag. Darum fühlte die Aufklärung entschieden gesunder, die wohl den Ruf nach Autonomie des Individuums, nicht aber den nach Gerechtigkeit kannte. So ruht, wie wir sehen, stimmungsmäßig der Sozialismus auf dem Grunde der Romantik[1]).

II. Der Sozialismus unter dem Einfluß des Marxismus

Durch die Beziehung auf den phänomenologischen Tatbestand des Sichselbsthabens glauben wir eine Problemstellung gerechtfertigt zu haben, die mit der Bezeichnung „Geistigkeit" ausgedrückt sein sollte. Es galt zunächst den Blick frei zu machen für den weltanschaulichen Hintergrund des marxistischen Sozialismus; nur von hier aus ergeben sich die Möglichkeiten echten Verstehens. Von der äußeren Erscheinung des Sozialismus muß man absehen, wenn man Ansatzpunkte sozialen Handelns gewinnen will. Wenn unter dem Ansturm der sozialistischen Reformvorschläge die Gegenseite nichts Besseres zu tun weiß, als ihre eigene Stellung mit den bis dahin durch staatliche und wirtschaftliche Ordnungen gestützten Machtmitteln zu verteidigen, dann wird der Sozialismus eines Tages doch, mag er noch so sehr als Abgrund verrufen werden, über die mechanische Gegenwehr hinwegschreiten, weil er noch etwas anderes als den Materialaufwand fester Institutionen hinter sich hat, nämlich eine Weltanschauung, an der sich die Leidenschaft einer Massenbewegung zündet. Wer diesen Unterton im Tageskampf der Meinungen nicht verspürt und alle von unten her kommenden Bewegungen einfach als dem Messer- und Gabel-Standpunkt entspringend abtut, wird auch nicht empfinden, inwiefern der Sozialismus nicht bloß das Problem unserer gesellschaftlichen Existenz, sondern in erheblichem Maße auch unseres geistigen Aufbaus ist; der wird auch nicht einsehen, wie sehr die Nur-Konzentration auf die Abwehr des wirtschaftlichen Sozialismus die trennenden Gräben immer mehr vertieft und die unheilvolle Zerklüftung unserer Volksseele vollständig macht. Denn der Sozialismus begreift zweierlei in sich: das Ringen um eine neue Lebensgestaltung und die auf eine wirtschaftliche Neuordnung gehenden Bestrebungen.

Wollen wir indessen eine kongruente Anschauung des Sachverhalts gewinnen, so genügt nicht die Klarheit darüber, daß wir in der empi-

---

[1]) Das objektive Korrelat der Spiegelung, der Sentimentalität ist das Bekenntnis zur Masse. Erst von diesem Zusammenhang aus wird das Scheler'sche Wort lichtvoll: „Die Gleichheitsforderung ist immer eine Spekulation à la baisse."

rischen Wirklichkeit sehr oft eine innige Durchdringung jener beiden Seiten vor uns haben, dann ist für eine praktische Stellungnahme auch noch die Erkenntnis nötig, daß schon der erste Trieb, den wir in seiner Ausgestaltung verfolgten, mit einem andersartigen Element durchsetzt ist. Das ist die marxistische Geschichtstheorie. Seine organische Verknüpfung mit dieser erweist sich in der potenzierenden Wirkung, die er erfährt.

Wir gewinnen sofort einen ersten Zugang zur Grundeinstellung des Sozialismus, wenn wir als ihre Eigenart ansehen den **„Gegensatzcharakter"** (Sombart). Sozialismus ist Anti-Kapitalismus, Antwort-Reaktion, d. h. sein Wesen untersteht dem Gegensatz eines andern Systems. Für die Begründung des ganzen weltanschaulichen Charakters, für die ideal-innige Verflechtung aller auch noch so fremdartigen Elemente ist das von größter Tragweite, das Gegensatzempfinden ist das Fundament der ganzen Gliederung. Ursprungsstelle des eigenartigen Seelenzustandes ist das Bewußtsein einer sich unterdrückt glaubenden Masse, die sich primär als passives Objekt gesellschaftlicher Ordnungen fühlt. Es ist ja einsichtig: Wer wie der Arbeiter infolge der drückenden, oft unerträglichen wirtschaftlichen Lage so gut wie ganz auf die Contemplatio verzichten muß, der sieht die Welt nur aus dem Ausschnitt seiner Beschäftigung und erkennt die Wirklichkeit als eine Bewegung von Elementen; er bleibt in die Kausalität der Materie verstrickt; seine Werte-Welt ist heteronom, nicht autonom bestimmt, ihre Vorzeichen verkehren sich, und allen jenen zur Peripherie drängenden Strebungen, die eine irgendwie geartete Lust zum Gegenstande haben, ist ein günstiger Nährboden bereitet; die Werte sind irgendwie als Zeichen für Güterdinge gegeben. Die ganze Lage hat also die Tendenz auf Annehmlichkeits- und Nützlichkeitswerte. (Gefahr des Hedonismus). Das Leben wird als der Güter höchstes geschätzt. In dem grundsätzlichen und bedingungslosen Pazifismus sehen wir diese Einstellung geweitet zu dem Ideal der kampf- und reibungslosen Beziehungen der Völker. Es ist das Ideal der physischen Daseinserhaltung in der höchstgesteigerten Form, die Quantifizierung des Lebens[1]). Was sich so soziologisch als ein beinahe natürliches Produkt erweist, das kann nun wiederum mit Ressentiment versetzt sein und aus diesem neue Antriebe empfangen. Man will den Pazifismus im Gegensatz zur bürgerlichen Gesellschaft, die vermeintlich dieses Ideals nicht fähig zu sein scheint; man erstrebt Befriedigung des Bildungsbedürfnisses, um die Standesunterschiede zu beseitigen, und man sieht

[1]) Selbstverständlich kann der Pazifismus auch noch andere Motive und Komponenten enthalten!

von vornherein in den Unterdrückten eine sittlich höher zu bewertende Volksklasse, die das Recht zur Diktatur schon auf Grund ihres inneren Aufbaus in sich trägt.

In diese idealtypische Situation trafen nun die Theorien von Marx. Marx hat die „subjektiv wie objektiv unmenschliche Lage" (Sombart II 173) des Arbeiters nacherlebt, weil, als die Ideen in ihm sich setzten, eine Umwälzung des gesamten Wirtschaftsprozesses vorausgegangen und der Kapitalismus in seine Flegeljahre eingetreten war. (Zeitraum etwa 1830—1850.) Er ist es gewesen, der das Phänomen des „Kapitalismus" in seinem irrationalen Drange zur hemmungslosen Auswirkung „entdeckt" hat! Nun stellte er systematisch die Mittel bereit, um dem Proletarier geistig wie seelisch die Plattform zu verschaffen, von der aus eine Bekämpfung der bestehenden sozialen Ordnungen möglich war. Gerade die Tatsache der anscheinend schicksalhaft bestimmten Gesellschaftszustände, der Anblick eines zusammengeballten Reichtums neben schrecklichster Armut stachelte seinen Willen zu höchsten Zielen. Unter diesem elementaren Willensantrieb formte sich Marx, der sich in hervorragender Weise mit wissenschaftlich- philosophischen Problemen erfüllt hatte, zum Politiker, der alle irrationalen Elemente in rationale umwandelte. Demgemäß wurden die in den einzelnen vorhandenen hedonistischen Regungen und Wollungen hinaufgeläutert zum **sozialen Eudämonismus.** Das „größtmögliche Glück der größten Zahl" wird eine ethische Kategorie; die Idee des Wohlwollens, d. h. jenes aus der Reflexion geborene Verhältnis, in dem das Wohl des andern als zum eigenen Wohl gehörig betrachtet wird, wird kategorischer Imperativ, da nur die Solidarität aller den Erfolg des **Klassenkampfes,** die Auflösung in eine klassenlose Gesellschaft, verbürgt. Unter der Einwirkung dieser ganz aus dem Rationalismus stammenden Klassenkampfidee bekamen die in Marx vorhandenen romantischen Antriebe eine völlig neue Formulierung. Wie die Romantik will er die atomisierenden Strebungen in der bürgerlichen Gesellschaft überwinden durch eine genossenschaftliche Bindung an das Ganze (s. das Korporationsideal der Romantik!), aber statt wie sie nach Institutionen zu suchen, in denen sowohl das Leben der bürgerlichen Gesellschaft wie des Staates ausdrucksformend wirken konnte (Selbstverwaltungskörperschaften!), trieb der Anblick des durch die Hegelsche Romantik gestützten Machtstaates den Revolutionär Marx an das entgegengesetzte Ende des Denkens: statt die gesellschaftlichen und politischen Kräfte zu verbinden, vollzog er nun entschlossen den Schnitt zwischen beiden; der Mensch soll seine „forces propres" als „gesellschaftliche" Kräfte erkennen und organisieren, damit die

„gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von ihm getrennt sei". „Der Staat stirbt ab", heißt es im „Anti-Dühring", S. 268; eine freie „Assoziation aller" (Kommunist. Manifest) tritt an seine Stelle.

Dieses rationalistische Ideal hat die sozialistische Vorstellungswelt für immer mit unheilbaren Antinomien belastet. Während im irrationalen Fühlen ein organischer Aufbau aus der Gesellschaft heraus erträumt wird, tragen die Massen als eine von Zweckideen zusammengeballte „Bewegung" immer wieder die Forderung revolutionärer Umwandlung an die Führer heran. So steht der Opportunismus der Praxis gegen den doktrinären Marxismus der offiziellen Parteilehre, und der Revisionismus eines Eduard Bernstein, dessen wirklichkeitsnahe Einstellung auf Reform statt Revolution der bürgerlichen Gesellschaft drängte, der auch den großen Widerspruch erkannte, der darin liegt, daß man eine durch das Ethos geeinigte Gesellschaft schaffen will, nachdem man sie vorher durch den Haß des Klassenkampfes zerschlagen, muß mit Rücksicht auf jene Massen öffentlich immer wieder totgesagt werden.

Alle diese offenbaren Widersprüche vermochte Marx zu verdecken durch eine **Ethik des Leistens** im Sinne des für alle Nützlichen, wie sie in solcher Geschlossenheit, aber auch mit solchem Pathos bis dahin in der Geschichte kaum gekannt wurde. Möglich in dieser Stärke wurde sie nur, weil ihr zugrunde lag die Idee einer „natürlichen Gesellschaftsordnung", in der alle Beziehungen sich reibungslos vollziehen. Wiederum vermochte sich diese Idee nur darum mit einem solchen sittlichen Pathos zu erfüllen, weil sich das Antlitz des Proletariats zufolge einer beinahe zwangsläufigen, in geisteshistorischen, soziologischen und psychologischen Faktoren begründeten Entwicklung entschlossen von einer überindividuellen, in transzendenten Ideen begründeten Ordnung abgekehrt und dem Menschen zugewandt hatte. „Die Wurzel für den Menschen ist der Mensch selbst" — diese Formel zerschneidet den Zusammenhang mit einem kulturschaffenden Wertereich und öffnet die Bahn für den Wertrigorismus reinster Gestalt. Der Gesellschaftsbegriff wird vorabsolutiert, weil die letzte Wurzel für die ethische Existenz des Menschen in der Gesellschaft gesucht wird.

In einer solchen von allen Seiten motivierten Atmosphäre findet der **Klassenkampfgedanke** geradezu ideale Vorbedingungen, kann er mit dem Feuer der Begeisterung erfüllt werden. Wäre Marx seiner ureigensten Anlage gefolgt, so hätte jener Gedanke in die Form des programmatischen Revolutionismus gekleidet werden müssen. Das ist nicht geschehen. Er ist vielmehr in die in der Gesellschaft wirksame Idee

einer naturgesetzlichen Entwicklung, an deren Ende der Sozialismus steht, umgesetzt worden. Damit erhält der marxistische Sozialismus eine ganz bestimmte Färbung. Mit dem Siege des Proletariats wird die klassenlose Gesellschaft beginnen und die Geschichte als „Naturprozeß" zu Ende sein; das „Reich der Freiheit" wird anheben.

So heißt das Endziel des Sozialismus, theoretisch gesehen. An die Überlegung, wie es praktisch zu erreichen, heftet sich immer wieder der Streit der Meinungen. Wir berührten bereits die hier klaffenden Widersprüche. Denn führt nicht die logische Konsequenz des Klassenkampfgedankens immer wieder dazu, daß sich das Proletariat aufgefordert sieht, selbst Hand anzulegen, um den naturgesetzlichen Prozeß zu beschleunigen? An dieser Stelle beginnt die „materialistische Dialektik", das, was man nach dem Vorgange Engels' den „wissenschaftlichen Sozialismus" nennt. Seine Widersprüche sind nur erklärbar durch den Wunsch, daß der Sozialismus kommen möge. Wünsche kennen keine Logik. Logisch widerspricht es sich, die Sphäre des Handelns der Erkenntnis gleichzusetzen. Worin besteht der „wissenschaftliche Sozialismus"? Vielleicht stand primär ein ganz anderes Problem vor den Augen Marx': das Kapital. Die Grundgesetze dieses Phänomens hat gerade darum er so folgerichtig entwickelt, wie niemand vor ihm. Er haßte es mit der ganzen Leidenschaft, deren er fähig war. Es mußte zertrümmert werden durch die zu schmiedende Waffe des Proletariats. Aber das Kapital hatte seine eigenen Gesetze, an die schließlich auch die Verwirklichung sozialistischer Ideale geknüpft war. Sollte nun trotz dieser ehernen in der Entwicklung selbst liegenden Gesetze ein Marx verzichten? Niemals! Und so wurde das Wunschbild um so brennender. Alles, was aus der Erkenntnis heraus zur Resignation zwingen mochte, wurde nun abgedrängt in die Sphäre des Glaubens. Der Sozialismus **wird** kommen, die kapitalistische Wirtschaft wird an ihren eigenen Widersprüchen zugrunde gehen; sie birgt schon in ihrem Schoße die Formen der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft. Ein solcher Glaube bedurfte des Beweises. Er wurde gefunden in der **„Materialistischen Geschichtsauffassung"**. Sie ist eine wunderbar geschickte Anpassung an das auf die „Leibesperipherie unseres Seins" aufgebaute Weltbild. Eine Gedankenwelt, die, teils unter der Einwirkung geistesgeschichtlicher Vorgänge (Aufklärung, Positivismus), teils infolge der harten wirtschaftlichen Lage das Reich der transzendenten Ideen vernichtet hatte und nun einer Vermischung von Geist und Natur, Seiendem und Seinsollendem geneigt war, mußte im besonderen Maße empfänglich sein für eine Theorie, die die ganze Ge-

schichte in einen von unentrinnbaren Naturgesetzen beherrschten Prozeß auflöste, die Gesellschaft zu einem Ausschnitt aus der Natur machte, die Kultur als das Ergebnis dieser organisch gewachsenen Gesellschaft erklärte und alle Willensvorgänge, Ideen als „Erscheinung" der ökonomischen Verhältnisse deutet (s. hierzu auch Sombart I 146—148, 292)[1]).

Diese ganzen derart konstruierten Vorgänge und Zusammenhänge sollten nach der Absicht von Marx und Engels als bloße Bewußtseinsvorgänge in den Köpfen des Proletariats lebendig sein. Wenn dieses sich mit seinem ganzen Denken auf den naturgesetzlich verlaufenden Prozeß einstellt, dann wird seine „Hilfe" nicht machtpolitischen Charakter haben, sondern ganz von selbst nur diejenige des Arztes sein, der (das Bild wird oft gebraucht) bei den Geburtswehen Unterstützung leistet.

So der Wille der beiden Schöpfer. Die moderne Wirklichkeit hat ein anderes Gesicht. Das erklärt sich aus den immanenten Tendenzen des Sozialismus, der Handeln bedeutet. Die marxistische Theorie, die an einem gewissen Punkte theoretisch die Bewegung zum unmittelbaren Handeln gewissermaßen abkurbeln möchte, um in den Massen nicht das Gefühl der zur Ermattung führenden Sättigung aufkommen zu lassen (daher auch die absichtsvolle Festhaltung an dem den Schwung verbürgenden Glauben!), mußte nach ihrer ganzen Form auf jenen im Menschen angelegten Trieb des Handelns beflügelnd zurückwirken. Und in dieser Tatsache ist das ganze Verhängnis des Zusammentreffens von Sozialismus und Marxismus ausgesprochen. Der Marxismus ist de facto eine Spekulation auf die Leibesbedürfnisse der Massen; seine Stärke beruht auf dem Wunschbilde, für dessen Annahme Heimlose natürliche Voraussetzungen mitbringen. Er bannt deren Sehnsucht, die unbezweifelbar im tiefsten Grunde auf objektive Werte des Wahren und Guten geht, mit voller Absicht auf die reine Innerweltlichkeit und zerschneidet jede Bindung an einen metaphysischen oder religiösen

---

[1]) Die erkenntnistheoretische Frage, ob Materialismus vorliegt oder nicht, kann hier nicht in der ganzen Tiefe erörtert werden. Marx ist jedenfalls gefeit vor der platten Meinung, die seine Theorie ohne weiteres mit derjenigen des 18. Jhdts. identifiziert, nach der das Materielle als die einzige Grundlage des Seienden zu betrachten ist. Es ist ein Leichtes für die Anhänger des Marxismus, Gegner zu überführen, die nichts davon wissen, daß sich in den Schriften Marx' und Engels' Stellen finden, aus denen sich beweisen läßt, daß sie auch die Eigenbedeutung der geistigen Sphären, und ihren Einfluß auf die Gesellschaftsstruktur kannten. Aber die ganze Fragestellung ist von beiden gewiß nicht anders als peripher empfunden worden, und das ist das Entscheidende. (S. auch das an früherer Stelle Gesagte!) So gilt in gewisser Beziehung das treffende von A. Messer gebrauchte Wort auch im Hinblick auf die mat. Gesch.: „Materialismus ist die Philosophie des sich selbst vergessenden ‚Subjekts'". (S. „Weltanschauung und Erziehung", Osterwieck, Zickfeldt.)

Grund. Dafür wird als Surrogat das mystische Zukunftsbild des sozialen Eudämonismus („Religionsersatz") geboten[1]). Er ist heroische Verachtung aller irrationalen Bedürfnisse, die in dem sowohl über die Geschichte wie die Gesellschaft weit hinausragenden Ideal wesen des Menschen ihr Zentrum haben. Folglich ist ergleichzeitig ein Verrat an wahrem Menschentum überhaupt. Sein Idealbild der Gemeinschaft ist eine Irreführung. Jene „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist" (Kommunistisches Manifest), ist ein Zerrbild ursprünglicher Lebensgemeinschaft, die auf Mitverantwortlichkeit gegründet ist. Die Klassenkampftheorie zerstört sie schon im Keime und ist bloßer Sammelbehälter aller aus der psychologisch-soziologischen Lage des Proletariats stammenden negativen Affekte. — Die naturalistische Begründung der Geschichte bedingt einen ethischen Relativismus und unterbindet den Aufstieg zu einem Wertereich höherer Ordnung; eine geistig-kulturelle Zwecksetzung wird unmöglich gemacht.

III. Gibt es eine Überwindung des proletarischen Denkens?

Diese Frage hat dem Sinne nach durch die bisherige Darstellung schon eine teilweise Beantwortung gefunden, wird uns aber durch das zusammenfassende Urteil am Schluß wiederum nahegelegt. Einsichtig dürfte jedenfalls geworden sein, daß man, will man objektive Voraussetzungen für ein sozial-verantwortliches Handeln gewinnen, von dem als Öffentlichkeit behandelten Sozialismus absehen und ihn zunächst als seelisches Problem erkennen muß. Hat man solcherweise inneren Zugang zu ihm erreicht, so ist freilich mit diesem „Verstehen" noch nicht alles gewonnen. Es erscheint z. B. immer wieder als ein tragisches Verhängnis von allergrößter Tragweite, daß man zur Seele des Proletariers wohl im persönlichen Zueinander Beziehung gewinnt, daß sie sich aber aus diesem Kontakt löst und ganz verändert erscheint, wenn sie von der Massenbewegung des Proletariats erfaßt wird. Dieses Phänomen des „Masseseins", der psychologischen Masse, wird in seiner weittragenden Bedeutung für die soziale Frage noch viel zu wenig gefühlt und darum auch nicht voll erkannt. W. Sombart hat die hier in unserer Literatur bestehende Lücke z. T. ausgefüllt, und sich damit ein außerordentliches wissenschaftliches Verdienst erworben[2]). Erkennen wir aber erst, inwiefern gerade der Marxismus die Tendenzen zum Masseſein verstärkt, indem er seine ganze Stellung in der „sozialen **Bewegung**" sucht, so

---

[1]) Marx ist „prinzipiell" ungläubig; Engels dekretiert Gott mit einer Handbewegung fort: „Mit Gott sind wir einfach fertig."

[2]) Es ist eine Seite des Problems, die uns gemahnt, die großen realen Widerstände, denen ein aus dem „Verstehen geborenes Handeln" begegnet, nicht zu übersehen.

wird die Überzeugung von seiner herabziehenden Wirkung verstärkt, und alle Überlegungen konzentrieren sich darauf, wie seine starke Verflechtung mit dem Sozialismus zu lösen ist. Über die Möglichkeit einer solchen Loslösung würde sich jedoch täuschen, wer da glauben wollte, daß schon mit einer theoretischen Überwindung der wissenschaftlichen Voraussetzungen des Marxismus genug geschehen sei. Wir müssen heute von jener freudigen Überheblichkeit, mit der wir den Kardinalpunkt der marxistischen Geschichtstheorie: Verankerung aller ideologischen Korrelate (Religion, Kunst, Wissenschaft) in der ökonomischen Struktur der Wirtschaftsstufen bejahten, abkommen und uns darauf besinnen, worin die außerordentliche Anziehungskraft dieser Theorie beruhen mag. Da drängt sich gerade uns nach dem furchtbaren Erleben der letzten Jahre keine Tatsache so sehr auf, wie die übermächtige Bedeutung der Wirtschaftsfaktoren. Mögen wir sie erkenntnismäßig noch so sehr als metaphysische Voraussetzung der geistigen Welt leugnen — haben wir uns nicht gleichzeitig stimmungsmäßig ihrer wie eines uns bannenden Schicksals zu erwehren? Darauf aber kommt es an. Ein schicksalhaft sich aufdrängendes Empfinden ist in seiner Wirkung tiefer und gefährlicher als etwelche intellektuelle Irrtümer. Als Empfinden gegenüber den inneren Zusammenhängen unserer Kultur ist es jener Kulturpessimismus, aus dem z. T. Spengler verstanden werden muß. Wir haben also allen Grund, das Schicksal des Arbeiters in seinem Verhältnis zur Wirtschaft genügend tief zu durchdenken. Das Pestalozzische Wort: „Im Sumpf des Elends wird der Mensch kein Mensch", sollte unserem Erleben heute besonders nahe sein.

Nichts wäre aber verderblicher, als den Gedanken des Helfens in eine bloße Technik der Fürsorge unwandeln zu wollen. Viel Technik nach dem Geist ihres Ursprungs war auch die Sozialreform der 80er Jahre; den Zugang zu den Herzen der Arbeiter vermochte sie nur in bescheidenem Umfange zu bahnen. Wie die Gönnerhaftigkeit des Gebens, so widerspricht aber auch der Eudämonismus des Marxismus dem tiefsten Sinn jedweder Hilfe: der Herausbildung eines neuen Menschentypus. Das bloße Festhalten an Lohnpolitik und Selbstsucht hat mit der Anerkennung der wahren Bestimmung des Menschen nicht das Mindeste zu tun. Eine Einstellung auf die Selbstsucht des Mitmenschen darf weder für den Arbeiterführer noch für den Arbeitgeber ein Motiv des Denkens sein. Anerkennung des Menschen im Menschen gründet aber allein in der von M. Scheler gezeichneten ursprünglichen **„Mitverantwortlichkeit** jeder Person für das sittliche Heil des Ganzen aller Personreiche". In dieser Mitverantwortlichkeit, die über das Reich des Innerweltlichen hinausragt, ist letzten Endes das

Tun des Erziehers verankert; aus ihr allein dürfen auch dem Wirtschaftsführer die Maßstäbe kommen für die Überlegung, inwiefern er die Rechte eines rationalen Individualismus gegen die Forderungen des Sozialismus wahrnehmen kann. Individualismus und Sozialismus sind ihrem Wesen nach zwei völlig gleichgeordnete Lebensbewegungen; nicht um die unbestrittene Herrschaft einer von ihnen, sondern nur um einen Ausgleich beider kann es sich handeln. In diesem Ausgleich allein ist eine Gemeinschaft des Geistes und objektiver Werte verbürgt. Die heute hier und da erstehenden „Werksgemeinschaften" zeigen, daß man auf beiden Seiten die Forderungen der Zeit zu verstehen beginnt. Die scharfe Oppositionsstellung aber, die der orthodoxe Marxismus den Werksgemeinschaften gegenüber einnimmt, ist ein Beweis dafür, daß der Marxismus seine Hauptwaffe, die Erziehung der negativen Affekte, zu verlieren fürchtet.

Betrachtungen über Schicksal und Sendung des Genius

(Fortsetzung des Aufsatzes aus Heft 3)

Von * * *

2. Krankheit.

Krankheit ist trauriger Zufall, für den Genius wie für die Anderen, wo sie nicht Geißel zur Fron am Werk, wo sie nicht Feuer zur Schmelze der Edelbronze. Den Anderen kaum, wohl aber dem Genius wird sie das oft. Krankheit macht einsam. Was unbekümmert ist und gesund, das meidet den Kranken triebhaft. Dem Genius aber frommt Einsamkeit, ob er sie liebe oder erleide. Krankheit macht beschaulich und lähmt den angreifenden Arm der kurzentschlossenen Tat. Nicht taugt dem Genius das zuckende Schwert in die Faust, auch der kriegerische ficht selten selber. Krankheit raubt auch dem Betrachtenden mancherlei Fülle bunter Wirklichkeitsoberfläche; desto mehr erschließt sie den Blick auf das Wesen ihm. Krankheit macht geduldig. Und was brauchte der Genius mehr als Geduld mit sich selber? Er ist gewiß nicht angenehme Gesellschaft und am wenigsten ist er's sich selber. Verhaßt ist ihm oft genug das eigene Werk. Geduld allein bezwingt ihn, daß er's nicht zu Bruchstücken trümmere. Krankheit macht hellhörig. Und was wäre das Ohr des Genius, wenn es einige unauffällige Geräusche überhörte? Krankheit weckt die sorgsame Liebe zu den kleinen Dingen. Ohne sie blaßt jegliches Bild des Genius.

Freilich sagt man, Krankheit schirre den Geist ab; müde und laß mache sie die zarten Hände des sonst Eifrigen. Freilich sieht man, die Krankheit

betäubt und verdumpft; sie ist Schwester des Todes. Das alles ist nicht im Wesen des Genius. Wohl zerstört sie ihn schließlich, damit sein Name daure in Erz. Aber so zähe ist sein Widerstand, so edel das Metall dieses feinsten Getriebes, daß es den unabläßigen Brand des schöpferischen Feuers, die unausgesetzte Überbeanspruchung aushält, lange genug. Er bedarf des Fiebertraumes und der betäubten Versunkenheiten. Er bedarf der Entfremdung von allen seinesgleichen; denn so erst wird er objektiv, ein ungetrübter Spiegel der Welt. Ohne die ungehinderte Qual seiner Erregungen, was drängte ihn in Werkgeburten sich zu entladen? In das Angesicht des Todes muß er zu schauen gewohnt werden; denn daraus quillt Weisheit. Der Mensch ist das Tier, welches von seinem Tode weiß, ist Ahne und Erbe. Wie wäre der Genius gerechtfertigt, wäre er nicht — menschlich. Irgend ein bürgerliches Reinlichkeitsgefühl in uns wehrt sich dagegen, geistig von den Werken Irrsinnsnaher bestimmt zu sein. Es gehört heute nicht mehr viel Überlegenheit dazu, um die vermorschte These „Genie ist Irrsinn" zu bekämpfen. Immerhin ist doch die philistrose Besorgtheit vor Ansteckung durch den morbiden Genius eine kleine Angelegenheit einer abendländisch zivilisierten Minderheit. So ängstlich ist weder Asien noch das Altertum und das Mittelalter. Der sog. primitive Mensch der einfachen Kulturen zeigt im Gegenteil Achtung und Vorliebe für den dunkelredenden Irren. Ja, er ist sehr bereit, sogar die weitere Umkehrung anzuerkennen: Irrsinn ist Genie. Es liegt nicht soviel daran, dem ausdrücklich zu widersprechen, wie daran, es sich einmal vorzuhalten. Die unverständliche Sprache des Irreredenden scheint je nach dem geistigen Range, der ihm sonst bewahrt ist, der Götter Sprache oder des besitzergreifenden Dämons. Das unenträtselte Geheimnis scheint immer höher und werthaltig. Und noch in vielen Hochkulturen suchen Priester und Medizinmänner die Gebärde des Wahns. Die somnambule Absence gibt dem Fakir bereits eine Macht über seine Umgebung. Der Schamane sucht den Schaum vor dem Munde und den großen Anfall der Epilepsie. Die rasenden und heulenden Derwische steigern sich in hysterische Tobsucht hinein. Und wo unter der Sonne des Apollon sich die barbarischen Krämpfe verlieren, bewahrt sich die heidnische Frömmigkeit, die niemals von irgendeiner ernsten und gefährlichen Macht leichtfertig und überheblich redet, den zügellosen Rausch des dionysischen Taumels und die betäubenden Wolken, welche den pythischen Dreifuß umqualmen.

Verführerisch ist es, die Zustände des Genius den epileptischen zu vergleichen. Einmal finden sich Genien von zweifellos epileptischer Konstitution. Von Dostojewski wissen wir es; und er hat auf manch schauerlich-süßes Taumeln in den Abgrund, auf manche fast unerträgliche Ent-

zückung Wert gelegt, hat sein Schaffen von daher bereichert gefühlt. Vom Apostel Paulus hat man es vermuten wollen. Man kann es in diesem Falle weder erweisen noch leugnen. War dem so, dann hat er es als himmlische Demütigung verstanden („daß ich mich nicht überhebe der hohen Gesichte"). Hat er über sich recht, dann wäre er mindestens so sehr trotz als wegen des „Engels, der ihn mit Fäusten schlug" genial gewesen. Seine Krankheit würde seine Bedeutung nicht mindern; im Gegenteil. Aber auch, wenn man hierin gänzlich fehlgeraten haben sollte, — es ist kaum einzusehen, warum man Zustände des genialen Schaffens mit epileptischen minder, denn mit psychopathischen sonst besonnen vergleichen sollte. Es heißt, den epileptoiden Typus gäbe es nicht. Wieso nicht? Typen „gibt" es überhaupt nicht, nur Individuen, die man einem Typus und also auch einem Krankheitsbilde vergleichen kann. Soll der Vergleich erst erlaubt sein, wenn differentialdiagnostisch die Krankheit im Falle eines Genius ausgemacht ist, so muß man auf den (sonst doch fruchtbaren) Vergleich ohne weiteres verzichten. Denn selten sind solche Differentialdiagnosen auch nur möglich. Für verstorbene Genien lassen sie sich nur vermuten; bei Zeitgenossen ist man nie (oder sehr selten) sicher, ob sie denn nun auch genial sind. Will man aus den mangelnden Krämpfen schließen? Einmal suchen primitive Übergeistigte künstlich den Drehschwindel, das krampfhafte Zusammenstürzen, die Zuckungen und den Schaum vor dem Munde. Dann sind wieder diese Dinge vielmehr das Äußerliche; und kennzeichnender sind die gehobenen Dämmerzustände, das zwangsläufige Tun, die Abwesenheiten und die Gedächtnislücken. Solche epileptoiden Züge aber lassen sich bei Genien häufig, und zwar gerade in den schöpferischen Akten nachweisen.

Ein Zufall spielt mir gerade eben Jakob Wassermanns Selbstbekenntnis in die Hand. (Aber es gibt keinen Zufall.) Da liest man: „Ich war sehr naiv in meiner Abhängigkeit von Traum und Vision . . . . Im Alter zwischen zehn und zwanzig Jahren lebte ich in beständigem Rausch, in einer Fernheit oft, die den Mitmirgehenden und -seienden bisweilen nur eine empfindungslose Hülle ließ. Es ist mir später berichtet worden, daß man mich anschreien mußte, um mich als Wachenden zu wecken. Ich hatte Anfälle von Verzückung, von wilder, stiller Verlorenheit, und in der Regel war die Abtrennung so gewaltsam und jäh, daß die Verbindungen rissen, und daß ich wie gespalten blieb, auch ohne Wissen, was dort mit mir geschehen war[1]) . . . . . Ich glaube, daß alle Schöpfung von Bild und Form auf einen solchen Prozeß zurückzuführen ist[2])." Dieser Prozeß läßt sich in der Tat verfolgen, wenn man ähnliche, (meist nicht fachgemäß

[1]) Jakob Wassermann. Mein Weg als Deutscher und Jude. Berlin, 1921. S. 20.
[2]) Ebenda S. 21.

ausgedrückte), die Lage blitzhaft erhellende Kundgebungen bei Nietzsche, Hebbel, bei vielen Genien und Mystikern sonst aufzuschlagen sich nicht verdrießen läßt. Dann wird man gewiß nicht einfach „Fälle“ epileptischer Zusammenbrüche auffinden, wohl aber eine sinnreich verkettete Reihe überwacher und unterwacher Bewußtseinszustände, die in einem vernünftigen Sinne epileptoid genannt werden dürfen.

Das beginnt mit einem überwach entzückten Zustande, worin die fremde Welt als eignes Bild, das eigne Bild gar bald als einzige Welt aufleuchtet. Daraus versinkt der Weltentfremdete in träumerische Dämmerung, worin das Unwahrscheinliche und Fernstliegende zuströmt und dem Bildkern verschmilzt. In abermaliger Entzückung wird das Sinnlose weggeläutert, der bedeutende Einfall trotzt jeder Kritik. In tiefem Starrschlaf werden die Gestalten der Einfälle durchblutet. In krampfhaft zwangsläufiger Erregung werden schließlich Gestalten zur Welt geboren, vor denen ihr Schöpfer, ermattet und befremdet, sich wiederfindet. Man mag in einzelnen dieser Zustände psychasthenische, schizothyme, hysterische Züge entdecken; sie alle können epileptoide nicht verbergen.

Empfindlicher, anfälliger, leidender sind sie alle beschaffen, denen schöpferisches Feuer im Blut lodert. Der Gesunde verbrennt nicht in sich. Kühler und nüchterner schont er sich. Mit eigentümlicher Zähigkeit hält der Genius der verschwenderischen Auszehrung stand; fast als bewahre ihn der Sinn der Welt davor, zusammenzubrechen vor dem Ziel.

Schiller ist nicht aus tuberkuloser Erkrankung genial, Schiller hält der auflösenden Gewalt erstaunlich lange stand. Dennoch verändert Tuberkulose eines Menschen gesamte Geisteshaltung, löst ihn von der Erde und macht ihm den idealistischen Traum leibhafter. Dennoch ist der nervösasthenische Leib vieler Genien der Schwindsucht leichter preisgegeben. Schiller ist trotz der Schwindsucht genial, nicht wegen der Schwindsucht genial, aber er ist auch — nicht ohne die Schwindsucht genial. Das gefährliche Feuer im Blut erregt ihn über das gemeine Maß hinaus.

Nicht immer ist es leicht, die Krankheitsquelle, den anregenden Erreger zu diagnostizieren, ohne den der geniale Funke nicht aufknistert. Im Falle Kleist wird man ratlos bleiben; man erblickt nur den inneren Brand, kraft ungeheuren Widerstandes auf seinen Herd beschränkt. In Kopfweh und nervöse Störungen teilen sich die feindlichen Brüder Wagner und Nietzsche; aber auch der Riese Bismarck leidet an neurasthenischen Anfällen. Mag Möbius mit seiner Vermutung auf Paralyse bei Nietzsche Unrecht haben (es ist leichter hier zu schelten als zu widerlegen) — jedenfalls fällt ihm die erstaunliche Dauer und Kraft des Widerstandes auf.

Nicht zufällig sind geniale Menschen auch meist kranke Menschen, und manche sind sehr krank. Verwunderlich viele siegen. Der kranke Bummler Verlaine irrt betrunken von Wirtshaus zu Gefängnis. Aber in der peinlich-widrigen Haft klingt die fromme süße Flöte der Sagesse auf, und auf dem weiten See seiner Träume schwimmen in dämmerungskühler Abendlandschaft die bleichen Wasserrosen seiner Einfälle.

Späte Dichter zerrissener Zeilen spüren in verzweifeltem Ringen um das hohe Ziel die gefährliche Quelle ihrer Kraft und fachen durch künstliches Leben und belastende Arbeitsbedingungen die Krankheit an. Oder sie finden gar die reizenden und berauschenden Gifte Baudelaires und Claude Farrères und sie flüchten sich in die künstlichen Paradiese.

Und schließlich scheitern manche; sei es, daß sie sich in den Kerker des kranken Ich einsperren und, immer mehr sich entmenschend, Wesen und Welt aus dem Gesichte verlieren wie etwa Lenz; sei es, daß sie in überreiztem Taumel große Stoffe wirren und damit entwerten wie Grabbe. Die Krankheit des Genius ist kein Spielzeug, ist ernste Gefahr. Und so fordert sie ihre Opfer. Am erschütterndsten ist der Fall dessen, der kraft des Genius lange der Krankheit standhält, um schicksalshellsüchtig uns zu enthüllen, was Genius und was Krankheit sei.

Hölderlin weiß vielleicht von allen Genien am tiefsten, was es um sein Schicksal ist. Klares Geheimnis ist der letzte Grund der Persönlichkeit, „ein Rätsel Reinentsprungenes", erst recht die geniale Persönlichkeit. Darum ist doch in ihrem Schicksalskreis nichts Zufälliges; am wenigsten Hölderlin glaubt so. Schicksal ist ihm das weltfremde „stille Haus" seiner Herkunft. Gewußtes Schicksal ist ihm „die kurze Zeit", sind ihm die „fremden" Menschen, ist ihm das Los, wie ein edles Bild unter den Sterblichen an Göttliches zu erinnern, selbst wenig lebend, dafür aber der Götter Liebling. Seine Reinheit! Wie wenig ist sie düsterer Triumph einer harten Männlichkeit. Wie viel rührend kindliche Schwäche und Zartheit ist in ihrer zagen Keuschheit. Wie andere durch ihre Zügellosigkeit, so ist Hölderlin durch seine schneeige Reinheit aus den Gärten des wärmeren, bedenkenloseren Lebens verbannt. So wenig wie das Weib seiner Liebe wird er sich die Welt erobern. Wehrlos wachsen und furchtlos wandeln, — es bleibt ihm sonst nichts; aber die stete Güte seines Lächelns ist siegreicher als mancher rohe Mut. Denn dazu ist es notwendig, auch noch die Niederlage zu segnen. Vernehmlicher als nach rasselnden Siegen „ist da der Geist", an den das Dasein des Genius erinnert. Kein Scharfsinn, keine virtuose Methode, kein technischer Kunstgriff reift die Früchte der parnassischen Gärten; „denn es hasset der sinnende Gott unzeitiges Wachstum". Nie, solange um ihn geistiger Tag ist, verschleiert sich für Hölderlin die Klarheit seines Schicksalswissens.

Immer ist ihm seine Einsamkeit gegenwärtig, seine Fremdheit. Die Zeit, die ihn würdigt, sieht ihn „nicht mehr im Sonnenlichte". Er weiß es, schweigt und duldet. Nur zarteste Ehrfurcht darf seinem mystischen Frieden huldigen, so fern ist er von jedem irdischen Behagen; denn dieser ist um den Preis verbluteten Wunsches erkauft. „Gleich den Seligen fremd", so fügt die Stimme des dichterischen Überwinders einen Sinnspruch seines Schicksals, so seltsam fügt aber auch seine Krankheit zwiespaltenen Wortschmuck. So zu werden, ist seine Krankheit, ist sein Schicksal. „Wider Willen das wunderbare Sehnen", — es treibt den Genius verzehrend zum Werk; „es zieht ... den Steuerlosen ... dem Abgrund zu", seine Krankheit, ohne die er nicht so genial gewesen wäre. Er weiß, daß in ihm das Herz seiner Persönlichkeit vor seinem Leibe sterben wird; aber willig hält er selbst diesem Lose still, dem seinen, „willig ..., vom süßen Spiele gesättigt". Nun ist ihm „das Heilige", „das Gedicht gelungen", das ihm am Herzen lag. Und als schon betäubende Unruhe sich um sein Inneres häuft, als er schon stille den Schatten kaltatmenden Abends gleich schwindet, singt der unzerstörbare Genius doch noch aus ihm klarer und einfühlsamer von Krankheit und Größe. Gedanken werden ihm schließlich zu Bildern, Sprüche zu regnendem Tau, die helle Seele zu besonnter Landschaft. Und immer noch schön „tönt es im innersten Haine".

(Es ist dem Kundigen deutlich, daß hier viel mit Hölderlins Worten gesagt werden mußte, was ohne Hölderlins Worte unsagbar bliebe, auch wenn das wörtlich anführende Zeichen aus syntaktischen Gründen nicht immer treulich gesetzt werden kann.)

(Fortsetzung folgt.)

Katholische Staatsauffassung

Von Theodor Steinbüchel

Die katholische Philosophie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts steht bekanntlich im Zeichen der Neuscholastik, die mittelalterliches Erbe mit neuzeitlichem Erkenntnisgut im Glauben an die Kontinuität der Geschichte trotz aller Gegensätze der Zeiten vereinigen möchte. Auch die Gesellschaftstheorie des größten mittelalterlichen Systematikers, Thomas v. Aquino, erlebte eine Auferweckung, und sie sollte im Sinne ihres Erneuers, Leos XIII., die allgemeinen Richtlinien für das staatsphilosophische Denken abgeben. „Katholische Staatsauffassung" ist so in weiten Kreisen identisch mit thomistischer Rechts- und Gesellschaftsphilosophie. Sie war es nicht immer und ist es auch heute nicht in vollem Umfang.

Die thomistisch-leonische Staatsauffassung ist eine metaphysisch (in der Weltanschauung und Lebenswertung) verwurzelte. Der Grundzug dieser Weltanschauung ist ein rational-teleologischer. Danach ist das Weltsein ein solches, das nach vernunftgemäßen und von der Vernunft als real zu erkennenden Zielen in seinen einzelnen Teilen wie in deren Gesamtzusammenhang geordnet ist. Die Welt ist teleologisch gestaltet. Wo aber Ziele sind, da ist nach Maßgabe eines kausal-realistischen Denkens ein denkender Geist und ein schöpferischer und ordnender Wille: der Grundgedanke des bekannten „teleologischen Gottesbeweises". Als Gottes Idee und Willensschöpfung, als natürliche Offenbarung seines Weltplanes erscheint alle den Dingen innewohnende, immanente Zielstrebigkeit wie auch ihr zweckvoll zueinander Hingeordnetsein, die transeunte Zielstrebigkeit, die die Gesamtheit aller Dinge zur Einheit des Kosmos gestaltet. Aristotelische Teleologie ist auch für Thomas eine grundlegende Kategorie seines Denkens, das die reale Teleologie der Welt selbst zu erfassen glaubt. Aber die persönliche Fassung des Schöpfergottes und sein zweckvolles Schaffen nach Ideen ist christlich-augustinische Überlieferung in Thomas' Metaphysik.

Auch der Staat soll solchem Denken unterworfen werden. Staat aber ist Menschengemeinschaft. Er wird daher in seinem Sinn nur verstanden, wenn der Sinn des Menschseins verstanden ist und er aus diesem sich ergeben kann. Nun ist es die geschichtliche Eigenstellung der Philosophie des Thomas, eine von der Offenbarung unabhängige philosophische Lebensbetrachtung auf der Grundlage aristotelischer Philosophie gegeben zu haben, die im Ganzen seines Systems, freilich in einer hier nicht näher zu erörternden Weise, mit der übernatürlichen Endbestimmung des von Gott begnadeten Menschen sich eint. Innerhalb dieser natürlichen Ethik findet auch der Staat als ein sittlicher Menschheitszweck seine Stellung und seine moral- bzw. rechtsphilosophische Begründung. Ein „natürliches Gesetz" waltet in der Welt: Jedes Ding soll sein Wesen entfalten. Es selbst gestaltet sich nach dem dynamisch in ihm wirksamen Wesensprinzip, der aristotelischen „Entelechie", der thomistischen „forma", die nach dem aristotelischen Hylomorphismus die Wesensanlage und -möglichkeit von innen heraus zu zielvoller Entfaltung und Wirklichkeit bringt. Dieses „natürliche Gesetz", das auch im Menschen als bestimmt geartetem Wesen wirkt, wird vom Menschen als vernunftbegabtem Wesen als *sein* Gesetz erkannt und als ein Sollen, eine Norm empfunden, nach dem er in freier Selbstentscheidung sein Wesen gestalten soll. Das Naturgesetz innerhalb der Menschenwelt ist das Sittengesetz, und das Sittengesetz wieder verlangt nichts anderes, als die Menschennatur zur Vollendung zu führen in der eigenen, von Vernunft-

einsicht und freier Willenstat geleiteten Lebensformung. Was dem System der im Menschenwesen gründenden objektiven Zwecke entspricht und sich ihm einfügt, ist sittlich gut. Aristotelisch: gut ist alles, was der Vollwirklichkeit der Entelechie „Mensch" dient. Naturgemäßes Leben ist sittlich gutes Leben. Naturgemäß aber ist dem Menschen objektiv die Auswirkung all seiner Wesensanlagen unter Leitung seines spezifischen, ihm als Menschen eignenden Wesensmerkmals, der Vernunft. Das Menschenwesen ist aber sowohl individuelle Persönlichkeit wie soziales Wesen. Als Einzelwesen soll es in der Pflege seiner Vernunft und in ihrer Herrschaft (nicht in Unterdrückung) über das Triebleben sich vollenden, als soziales Wesen soll es sich im Zusammenleben und -arbeiten mit seinesgleichen entfalten.

So kann man die thomistische Ethik als Synthese einer objektiven Wertlehre und einer subjektiven Gesinnungsmoral bezeichnen. Das Seiende in seiner entelechiehaften Entfaltung ist gut, das erkannte und nach dieser Einsicht zu gestaltende Menschenwesen ist der sittliche Wert. Aller Wert wurzelt für Thomas im Sein. Um seiner eigenen, ihm immanenten Werthaftigkeit willen soll er realisiert werden. Der ganze Mensch ist das Wertideal sittlichen Strebens. Wert aber hat alles Seiende, auch das Menschsein, aus einem letzten metaphysischen Grunde: seine teleologische Struktur stellt einen Gedanken des Gründers allen Seins, eine nachgebildete göttliche Idee, eine erfüllte, gottgegründete Norm, eine Verwirklichung des göttlichen Weltplanes dar. Zugleich aber soll der Wert des Menschseins, die Idee „Mensch" als verpflichtendes Wertideal erkannt und um seiner immanenten, von Gott begründeten Werthaftigkeit willen verwirklicht werden, so daß also jeder nicht in dieser Werteinsicht gründende Nebenzweck — etwa egoistisch-utilitaristische Zwecküberlegungen — die Güte des Handelns verdirbt.

Ist der Mensch wesenhaft Gemeinschaftswesen, dann ist dessen Pflege und Ausbildung sittlich wertvoll und vom natürlichen Sittengesetze, der Forderung der Ausbildung des Gesamtseins „Mensch", als Wertideal und Wertnorm hingestellt. Die Tatsache des Sozialcharakters als Wesensgegebenheit folgert Thomas mit Aristoteles nicht nur aus der Bedürftigkeit der gegenseitig aufeinander angewiesenen Menschen — das wäre ja nur utilitaristisch und untersittlich — auch nicht nur aus der notwendigen Arbeitsteilung, die die Kenntnis alles dem Leben Schädlichen einzig vermitteln kann, sondern zutiefst aus dem Vernunftwesen Mensch, das in der Sprache, diesem für eine teleologische Weltbetrachtung unmöglich sinn- und zwecklosen Kunstwerk, nach gegenseitiger Verständigung drängt. So wenig denkt Thomas hier nur utilitaristisch, daß er auch den vollkommenen Idealmenschen des Paradieses mit Augustin

als soziales Wesen faßt. So ist ihm wie Aristoteles der asoziale Mensch nicht Mensch, sondern entweder unter- oder übermenschlich, Tier oder Gott.

Die Entwicklung der einzelnen sozialen Ordnungen denkt sich Thomas mit Aristoteles als teleologischen Aufstieg von der Hausgenossenschaft durch die Gemeinde zum Staat. Der Staat ist die höchste „Form" sozialer Ordnung. Er schwebt der ganzen Entwicklung als ideales, sich innerhalb dieser Entwicklung verwirklichendes Ziel vor.

Der Staat ist für Thomas ein gesellschaftlicher „Organismus" eigener Art. Er ist ein die Einzelnen umfassendes selbständiges „Ganzes", mehr als die Summe der vielen atomisierten Einzelnen. Daher kennt Thomas nicht die spätere, individualistische Vertragstheorie, die den Staat auf Zwecküberlegungen der an sich unsozialen und nur aus Not und aus Vorteilserwägungen zueinander strebenden Individuen zurückführt. Der Staat wurzelt in der „Natur" der Menschen. Und da diese von Gott stammt, so gründet er zuletzt in der von Gott gegründeten Weltordnung. Doch leitet Thomas nicht, wie Augustin, den Staat direkt von Gott ab — auch für Augustin ist der Staat gottgewollt und nicht schlechthin Produkt der Sünde — sondern nur indirekt, denn er wurzelt zunächst in der sozialen Wesenheit des Menschen. Thomas ist auch hier zuerst aristotelischer Empiriker, dann erst platonisierender Theologe.

Ist aber der Staat „Organismus" und besteht dessen Wesen für Thomas wie für Aristoteles darin, daß das Ganze die Anordnung der Teile leitet, daß es in teleologischem Sinne „früher" ist als die Teile, eine in idealer Zielbezogenheit tätige und im Aufbau final wirkende, die Ordnung der Teile bestimmende Wesenheit, so sind zwar die Einzelnen Glieder des Staates und er selbst ein Ganzes in und über den Einzelnen, aber sie bleiben „Glieder", selbständige und selbsttätige Individualitäten, nicht Stücke oder Nummern bloß, auch nicht Sachen, Mittel und Sklaven, sondern selbst- und eigenwerte Personen, die in dieses Ganze mit Vernunft und Freiheit sich eingliedern, mit Bewußtsein ihm dienen und an ihm verschiedenste Funktionen ausüben. Der Staats-„Organismus" ist also nicht ein naturhafter, sondern der Zusammenhang sittlich freier Vernunftpersonen. Aristoteles machte es am Bilde der Schiffsmannschaft anschaulich, die durch den gemeinsamen Zweck vereint ist, in der aber jeder seine Sonderarbeit leistet. So widerstreitet die aristotelisch-thomistische Staatsidee sowohl dem Individualismus, der den Eigenwert des Ganzen, wie dem Kollektivismus, der die Sonderheit und den Sonderwert der Einzelnen verkennt. Vielmehr dient das Ganze den Einzelnen und diese dem Ganzen in gegenseitiger sittlicher Verpflichtung und Dienstbereitschaft. Diese organische Staatsauffassung widerspricht jeder Art

von Staatsomnipotenz, die die Ehrfurcht vor dem Personalwert menschlichen Eigenseins verloren hat, sie widerspricht in gleicher Weise dem selbstsüchtigen Geist der „bürgerlichen Gesellschaft", jenem „System der Bedürfnisse" (Hegel), das nur auf die Befriedigung der Privatinteressen aus ist und auf bloßem Nutzkontrakt beruht. Als „Ganzes" ist der Staat ein Wesen für sich, etwas anders als der Einzelne und mehr als deren Summe, der Einzelne hinwieder ein Wesen für sich, doch vollendet erst in der sozialen Gliedschaft am Staate, wie ja auch nach dem aristotelischen Beispiel Hand nur „Hand" ist als Glied am Ganzen des körperlichen Organismus. Um dieser Eigenwertigkeit von Staat und Individuum willen kann der Staat fordernd vor den Einzelnen treten, hat der Einzelne aber auch Ansprüche an den Staat. Der Staat ist sittliche Gemeinschaft, die Rechte und Pflichten ihren Gliedern gegenüber hat, wie diese dem Staate gegenüber verpflichtet sind, aber ihm in ihrer Eigenart als selbstwertige Personen auch die Grenze seines Rechtes ziehen.

In dem Staatsganzen als sittlichem Organismus freier, gliedhaft geeinter Personen betätigt sich für die teleologische Denkweise des Aristoteles und Thomas als aufbauendes und die Lebensäußerungen lenkendes Prinzip die Zweckursache, die dem Ganzen seine Gestalt und seinen Sinn gibt: der Staatszweck. Diese auch in der heutigen Rechtsphilosophie nicht mehr verpönte Besinnung auf den Staatszweck stellt das Gemeinwohl des Ganzen, nicht etwa nur die Gesamtheit aller Privatinteressen der Einzelnen, als den Sinn aller Staatsfunktionen hin. Da der Staat in dem Sozialwesen Mensch seine nächste metaphysische Wurzelung hat, so muß er dessen Ausbildung zuletzt zum Ziele haben. So wurzelt er in der sittlichen Ordnung; der Menschheitszweck fordert den Staatszweck; der Idee „Mensch" hat der Staat zu ganzer Wirklichkeit zu verhelfen. Und da der Mensch auch als soziales Wesen materielle Bedürfnisse wie geistige Ziele hat, so muß der Staat neben der Sicherung des nackten Lebens auch das höhere Leben seiner Glieder durch Pflege der geistigen Kulturgüter sich zur Sorge werden lassen. So ist der aristotelisch-thomistische Staat Wohlfahrtsstaat, er ist, da die Rechtspflege die Voraussetzung der wirtschaftlichen Wohlfahrt ist, Rechtsstaat und endlich Kulturstaat. Aber er ist nicht eine Zwangsanstalt, da er freie, selbsttätige Menschen zu Gliedern hat, deren Eigentätigkeit er achtet und stützt, auch nicht der neuzeitliche liberale Rechtsstaat, der, auf der Fiktion des Rechtsvertrags aufbauend, Quelle alles Rechtes im Sinne des Rechtspositivismus ist. Über ihm als Norm all seiner Rechtsbestimmungen, und unter ihm als sein sittlicher Daseinsgrund steht das „Naturrecht". Und dieses ist nichts anderes als jener Teil der sittlichen Ord-

nung, der sich auf Verwirklichung und Regelung der sozialen Ziele bezieht, die in der „Natur" des Sozialwesens Mensch gründen. So ist das Naturrecht ein „Rahmenrecht", nicht, wie in dem von der Rechtswissenschaft lange mit dem Naturrecht überhaupt gleichgesetzten Naturrecht der Aufklärung, eine Rechtsidee, aus der man a priori einen bestimmten Gesellschaftszustand herleiten und revolutionär durchsetzen kann. Es ist nicht individualistisch auf Vertrag gegründetes „Vernunftrecht", sondern wurzelt in der sozialen Wesenheit der Person Mensch. Es enthält nur allgemeinste Rechte der Gliedperson innerhalb des Ganzen der sozialen Gemeinschaft, es ist Norm für das „Recht" all der einzelnen Rechtsbestimmungen, die nach der historischen Situation jeweils andere sein werden. So ist das thomistische Naturrecht der Garant für einen alle Starrheit überwindenden Rechtsfortschritt und zugleich für die Sicherung der freien Selbstentfaltung der Person innerhalb der Gliedgemeinschaft des staatlichen Lebens.

Staat ist zugleich immer Macht, wie Recht stets den Charakter der verpflichtenden Norm trägt. Aber alle Macht erhält ihre Grenze am Zwecke des Ganzen der staatlichen Gemeinschaft, am Gemeinwohl. Thomas denkt sich die Obrigkeit, die dem Staatszweck am ehesten gerecht werden kann, monarchisch. Analogien aus Natur- und Geistesleben begründen diese Anschauung. Wie im Makrokosmos die Sonne die Allbewegende ist, wie im Mikrokosmos des Menschen die Seele die Leitung hat, so muß es im Organismus der Gemeinschaft einen Leiter geben, der die Vielheit zur Einheit ordnet. *Eine* Ursache kann ein Ziel besser verwirklichen als mehrere auf das eine Ziel gerichtete. Schutz des Staates nach außen, Friede und Ordnung im Inneren sind die Hauptaufgaben des Regenten. Aber all seine Tätigkeiten, all seine Rechtserlasse, jedes, selbst das für einen Einzelfall erlassene Gesetz müssen dem Gemeinwohl dienen. Der Monarch und der ganze Rechtsapparat des Staates ist Diener am Ganzen der im Staate geeinten Personen, nie ist Herrschaft Selbstzweck, und wo sie es wird, verliert sie ihr sittliches Recht, wird die Staatsleitung „ungerecht und pervers". Die katholische Staatsauffassung als solche hat sich jedoch auf eine monarchische Verfassungsform nicht festgelegt, Leo XIII. schon gab den französischen Katholiken den Rat, die Republik anzunehmen. Kein Glaubenssatz verpflichtet den Katholiken auf eine bestimmte Staatsform, aber seine Moral verpflichtet ihn zur Beugung unter die Staatsautorität, weil ohne sie, was für eine verfassungsrechtliche Form der Staat auch habe, der sittliche, gottgegründete Staatszweck illusorisch wird. In praxi tritt auch Thomas für eine aus Königtum, Aristokratie und Demokratie gemischte Verfassung ein, bleibt also der von ihm als Ideal gewerteten Monarchie ebensowenig treu wie

Aristoteles, der die Aristokratie als die praktisch beste Verfassung ansieht. Weil aber das geordnete Ganze freier Personen im Wesen des Staates begründet ist, weil das Wohl dieses Ganzen, das die Glieder trägt, oberster Staatszweck ist, so beruht schließlich in diesem organischen Ganzen selbst — nicht in dem atomisierten Volke und seinen vielen „Einzelnen" (Rousseau) — das Recht der staatlichen Autorität, und jede Verfassung wie alle Verfassungsträger sind immer nur Diener am Ganzen, Vertreter der Volksganzheit und ihr verpflichtet. Der letzte Gründer aller Autorität aber ist nicht der Monarch als solcher, nicht ein machtvoller Diktator, nicht irgendeine Klasse oder eine Massendiktatur, nicht irgendein persönliches oder kollektives Interesse, nicht das Volk als Ganzheit, sondern Gott selbst, der das Staatsganze gewollt hat in der geschichtlichen Entwicklung. Es gibt also für die katholische Moral einen Gehorsam und einen Dienst am Staate, der in letztem Bezug Gottesdienst ist.

Man wird die Einheit dieser metaphysisch-ethischen Staatsauffassung nicht verkennen können. Christliche Persönlichkeitswertung, stoische Naturrechtsspekulation, aristotelische Staatsphilosophie, platonisch-augustinische Ideenlehre, die auch im Staate eine Idee des Schöpfergeistes Gottes erkennen muß, sind in ihr verwoben und zeugen auch hier für den Universalismus der weltoffenen katholischen Idee, die schon bei Justin in allem Wahren und Guten auch einen dem Christentum und seiner allumfassenden Gottes- und Logosidee nicht fremden Sinngehalt gläubig und gottvertrauend erfaßt. Man wird aber ebensowohl verstehen können, daß katholische Denker (vgl. vor allem Ernst Michel, Politik aus dem Glauben, 1926) diese naturrechtliche Staatstheorie als für die Praxis des politischen Handelns innerhalb der verworrenen und gärenden Gesellschaftsumwälzung unserer Zeit weniger fruchtbar beurteilen. Hier kommt es nicht in erster Linie auf Philosophie, auf eine Staatsidee an, sondern auf die empirische Durchdringung und das geschichtliche Verstehen der gewordenen Staatswirklichkeit und zuerst der unterhalb des Staates brodelnden „Gesellschaft" mit ihrem Klassen-, Macht- und Interessengegensatz, die den Staat zum Organ ihrer Wirtschafts- und Herrschaftsinteressen gemacht hat und macht, also gewiß dem katholischen Staatsideal nicht entspricht. Es ist für die Lage der heutigen katholischen Sozialphilosophie bezeichnend, daß einer der einflußreichsten Vertreter der naturrechtlichen Staatsidee in Deutschland, Georg von Hertling, allen romantischen Restaurationsversuchen der mittelalterlichen Ständegesellschaft, wie sie noch bei E. v. Ketteler nachwirkt, entgegentrat, daß er mit anderen den Unterschied der mittelalterlich gebundenen und der modernen Konkurrenzwirtschaft des Kapitalismus erkannte, die heu-

tige Klassengesellschaft aus wirtschaftlichen Verhältnissen heraus begriff, und darum neue, aus der Zeit selbst geborene Organisationsformen wie die Gewerkschaften forderte. Gerade unter Berufung auf Thomas will heute Michel (S. 151) den Blick der Katholiken für die konkreten Gesellschaftsaufgaben schärfen, die für jede Zeit besondere sind, lehnt er mit Hertling ein inhaltliches Sozialprogramm aus dem Gehalt des katholischen Glaubens ab. Man will eine „Politik aus dem Glauben", gemacht von gläubigen Menschen, die das Weltliche im und aus dem Geist ihres Glaubens als Glieder der Kirche erneuern, aber ohne fertiges und noch mehr ohne von der Kirche entworfenes Sozialprogramm: Gläubige Politik, die nicht von philosophischen Ideen *ausgeht*, sondern den Blick richtet auf das, was heute geschichtlich *wird*, und die in dem organischen Werden, das heute, ohne daß noch das Ziel inhaltlich erschaut werden kann, aus der Zerklüftung der „Gesellschaft" zu neuer „Gemeinschaft" aufsteigt, Gottes Willen und des Menschen geschichtliche Aufgabe erkennt. So will man den sozialen Menschen nicht nur in seiner allgemeinen Wesensart als „soziales Wesen" sehen, sondern ihn in seiner heutigen konkreten und verzweigten Vergesellschaftung ergreifen und hier ihm ganz die Aufgabe sozialer und politischer Lebensformung zuweisen. Dieser gläubige Realismus trägt sicher *auch* die Weite katholisch-universalistischen Glaubens und führt sicher näher an die Wirklichkeit heran, geht auch tiefer auf die konkreten Sonderaufgaben ein, als es die allgemeine Theorie je tun kann. Aus ihm entspringt ein ernster und wirklichkeitswahrer Wille zur Formung der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, je nach dem Rufe Gottes, der in der geschichtlichen Situation für den Gläubigen hörbar wird. Ist das Naturrecht wirklich nur ein „Rahmenrecht" mit allgemeinsten, geschichtlich auszufüllenden Normen, dann braucht man in dieser Haltung keinen unüberwindbaren Gegensatz zu dem zu sehen, was man seit Jahrzehnten als katholische Staats*theorie* bezeichnete. Aber wenn überhaupt die soziale Theorie Ausdruck einer sozialen Wirklichkeit sein soll, dann gilt es in der Tat, zuerst die gesellschaftlichen Verhältnisse und Forderungen der Gegenwart zu begreifen, das reale geschichtliche Werden in seiner Notwendigkeit zu sehen, und dann erst, in nicht verfrühtem Ansatz, auf Grund solcher Schau und solchen Begreifens eine Theorie und eine Deutung aufzubauen, die die wirkliche Situation der Zeit umschließt und nicht nur in billigere abstrakte, überzeitliche Ideen sich verliert. Zum Ausbau einer solchen Sozialtheorie hat es heute noch gute Weile. Aber auch sie wird die Theozentrie einer teleologischen Gesellschafts- und Geschichtsbetrachtung nicht entbehren.

Staatsverfassung und Kulturbegriff

Von Heinz Potthoff

Die republikanische Staatsverfassung ist dem deutschen Volke übergeworfen worden wie ein Kleid. Wir sind nicht hineingewachsen wie in eine Haut, sondern sie ist plötzlich von außen gekommen. Wir haben sie nicht „erkämpft", sondern sie ist uns zugefallen als eine Überraschung, weil die alten Machthaber davon liefen; sie wurde von vielen ergriffen als Rettung, weil die alte Ordnung zusammenbrach. Deswegen waren wir innerlich nicht eingestellt auf das, was wir an äußerer Form unseres Staatslebens schufen. Wer nicht mit geschlossenen Augen durch seine Zeit geht, wird diese Unausgeglichenheit an allen Ecken und Enden gewahr; er findet darin die Erklärung für viele Schwierigkeiten, die fast zwangsläufig daraus erwachsen.

Soll die neue Staatsform sich auf die Dauer bewähren, so muß sie zur Lebensform für uns werden. Das heißt, wir müssen uns innerlich darauf einstellen, nicht nur für Demokratie und allgemeines Wahlrecht in der Politik schwärmen, sondern die Grundgedanken dieser Politik in alle gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen übertragen. Das bald scherzhaft, bald ironisch gebrauchte Wort von der deutschen Republik ohne Republikaner hat einen viel tieferen Sinn, als den meisten Spöttern bewußt wird. Die Zahl der wirklichen Republikaner ist außerordentlich gering, wenn man darunter Menschen versteht, die nicht nur die heutige Staatsform für notwendig und richtig halten, sie bejahen, sie wollen und dafür zu kämpfen bereit sind; sondern die darüber hinaus den Grundgedanken dieser Verfassung als ihr Lebenselement fühlen und ihre Kraft dafür einsetzen, ihn zum allgemeinen Gesellschaftselemente zu machen.

Dieser Grundgedanke ist die Anerkennung der Volksgesamtheit als Grund, Mittel und Zweck alles sozialen Geschehens. Politisch ist das anerkannt, wenigstens formal: Die Gesamtheit der 40 Millionen erwachsenen Volksgenossen übt auf dem Wege parlamentarischer Wahl und Vertretung alle Macht aus, bestimmt ihr Schicksal selbst. Innerhalb dieser Gesamtheit und Machtausübung herrscht Gleichberechtigung: Kein Gottesgnadentum, kein Vorzug der Geburt, des Standes, der Bildung, des Besitzes, keine Abstufung des Wahlrechtes. Das Gesetz gibt jedem gleiches, bescheidenes Maß des Einflusses, der Geltung; nach seinem Können und Wollen mag jeder diese Geltung steigern, sich vordrängen — um mit seinen stärkeren Kräften den Anderen um so besser zu dienen. Das Vordrängen sehen wir; den sozialen Zweck des Dienens weniger. Aber wo, außer der Politik, ist auch nur diese äußere Gleichheit aller,

diese Anerkennung der Millionen als entscheidender richtunggebender Faktor?

Und doch ist zweifellos eine Übereinstimmung der übrigen Lebensformen mit der politischen nötig, wenn die Staatsverfassung mehr als ein äußeres Kleid werden, wenn sie lebendig und lebensfähig sein soll. Darum ist die wichtigste politische Arbeit heute die Volkserziehung.

Das vorgesagte Allgemeine soll verdeutlicht werden an dem wichtigsten Sonderfalle, am Kulturbegriffe. Dieser ist heute noch durchaus aristokratisch, wie zur Zeit der Antike, als die Hälfte der Bevölkerung und später drei Viertel gar nicht als Bürger und Menschen zählten, sondern als Sklaven dem Haustiere gleichgestellt wurden; wie zur Zeit der Renaissance, des Sonnenkönigs, wo eine kleine Minderheit sich als Verkörperung des Staates und der Kultur fühlte; wie zur Zeit unserer Klassiker, wo die uns so wundervoll harmonisch scheinende Bürgerkultur von Weimar und Jena eine Sache von einigen tausend Deutschen war, während den Millionen der hörigen Landbevölkerung die Namen Goethe, Schiller, Herder, Wieland meist unbekannt, sonst höchstens bloße Namen waren. Spengler, der in seinem „Untergange" es geradezu als Charakteristikum von abendländischer Kultur hinstellt, daß sie immer exklusiver wird, ist der schroffste Ausdruck dieser aristokratischen Anschauung. Ein paar Dutzend Namen dienen ihm immer wieder als Maßstab zur Vergleichung unserer Zeit mit der Vorzeit, unseres Volkes mit anderen. Von der Mathematik unserer Zeit behauptet er, daß es kaum ein Dutzend Menschen gibt, die sie kennen und verstehen. Trotzdem ist diese höchste Mathematik ihm die Mathematik des Abendlandes im 20. Jahrhundert.

Eine solche Auffassung steht in krassem Widerspruch zu unserer Staatsverfassung und ihrer Ideengrundlage. Solange sie herrscht, solange man in einem Volke nur den Umweg zu einigen großen Männern sieht, so lange ist die demokratische Verfassung eine Unehrlichkeit, die nicht lebensfähig sein wird.

Dem wird auch nicht abgeholfen durch die mannigfachen, verdienstlichen Leistungen der Volkskulturbestrebungen, deren wichtigste die allgemeine Schulpflicht ist. Man prüfe einmal alle bewegenden Gedanken, die den sozialen Einrichtungen zugrunde liegen, um den Massen Bildung und edlen Genuß, Bücher, Theater, Konzerte, wissenschaftliche Vorträge usw. zu bringen. Man wird immer wieder den Unterton heraushören, daß man den Massen Anteil an der Kultur geben, daß man ihnen die Kultur nahebringen will. Also auch hier die überlieferte Anschauung, daß die Kultur etwas außerhalb der Volksmassen vorhandenes, etwas von ihnen Unabhängiges sei. Eine unbewußte Unterstützung der Exklusi-

vität der Kultur als einer Angelegenheit einer Elite von „Kulturträgern", die aus dem Borne ihrer Fülle den Volksgenossen, dem Pöbel spenden.

Demgegenüber muß mit aller Schärfe der Gegensatz formuliert werden. Das Gebaren, Leisten und Genießen dieser dünnen Oberschicht von sogenannten „Kulturträgern" ist ihre Privatangelegenheit und darf nicht verwechselt werden mit der deutschen Kultur, die eine Volksangelegenheit ist. Für den Kulturbegriff wie für den Staatsbegriff usw. ist die Gesamtheit der 60 Millionen Menschen maßgebend, die innerhalb der Reichsgrenzen wohnen. Oder, da Kultur sich nicht unbedingt an politische Grenzen bindet, müssen wir auch noch die 20 Millionen dazu nehmen, die außerhalb dieser Grenzen in deutscher Sprache reden und denken. Der Zustand dieser 80 Millionen ist der Zustand der „deutschen Kultur". Wie die „deutsche Wirtschaft" die Gesamtlage des Volkes umfaßt, so umfaßt auch der Kulturbegriff die geistige, sittliche Lage der 80 Millionen. Man kann sie nicht zur deutschen Kultur führen; denn sie selbst sind die deutsche Kultur, geben ihren Stand an. Man kann diesen Stand heben, indem man die Massen zu Goethe führt, oder zu Mozart, zu Rembrandt oder zu Kant. Aber damit hebt man nicht nur den Kulturstand des Volkes, sondern zugleich auch die Kulturbedeutung der Großen. Denn diese besteht nicht in ihrer Leistung an sich, sondern in der Wirkung dieser Leistung auf andere. Die Missa solemnis Beethovens war zunächst nur ein ungeheuer tiefes, aber rein individuelles Erlebnis des Komponisten. Zum sozialen Faktor wurde sie erst durch die Aufführung, durch das Ergreifen und Erheben von tausend Herzen. Von der Zahl dieser Tausende und von der Tiefe ihres Erlebnisses hängt die Kulturbedeutung der Messe ab. Wären alle Menschen so taub wie der Schöpfer es war, so wäre diese Bedeutung gering. Könnten wir 80 Millionen Menschen zum Hören und Verstehen der Messe bringen, dann erst wäre ihr Kulturwert ausgeschöpft.

Daraus erhellt leicht die Synthese in dem unnötigen Zwiespalte, was wichtiger sei, der große Einzelne oder die Masse. Eines ist so unentbehrlich wie das andere. Kulturfortschritte werden stets von Einzelnen gebracht. Aber ihre Leistung erhält den sozialen Wert erst durch ihre Wirkung auf die Masse. Wenigstens muß das unsere Ansicht sein, wenn wir von der Kultur eines Volkes sprechen, das sich eine demokratische Verfassung gegeben hat. Uns muß Kultur soziale Kultur im Sinne von Massenkultur bedeuten.

Daraus ergibt sich, daß unsere Zeit eine andere Kulturaufgabe hat als die Vergangenheit, nämlich ein Volk von 80 Millionen zum Kulturvolke zu machen. Unsere Zeit erst hat die Voraussetzungen dafür ge-

schaffen. Wir haben erst die Massen von 80 Millionen, die zu Goethes Zeit kaum ein Drittel davon ausmachten. Wir haben die technischen Mittel, mit Druck, Bild, Radio usw. das Schaffen unserer Geistesgrößen vor Millionen Augen und Ohren zu bringen, und zwar in einer Vollendung der Wiedergabe, die tiefes Nacherleben und Genießen erlaubt. Wir haben mit der allgemeinen Schulpflicht die geistigen Voraussetzungen für die Aufnahme formaler Bildung geschaffen, die den Hunger nach Kultur ebenso weckt wie den nach Sensation und anderen gefährlichen Kulturwidrigkeiten.

Schon aus diesen Möglichkeiten und der Gefahr ihres Mißbrauches erwächst uns die sittliche Pflicht der Volkskulturpflege. Sie erwächst uns noch unmittelbarer als politische aus der Verfassung des Staates. Denn deren Voraussetzung ist ein hohes Maß geistiger und sittlicher Reife im Volke. Und ihre unvermeidliche Folgerung ist die Erkenntnis, daß in der Kultur wie in der Politik und Wirtschaft die Gesamtheit des Volkes das Maß aller Dinge ist. Diese Erkenntnis eröffnet uns die geradezu ungeheuere Kulturaufgabe, die uns im Unterschiede von aller Vorzeit erwächst.

Zu ihrer Lösung brauchen wir die weitere Erkenntnis, daß im Geistigen wie im Wirtschaftlichen nicht die Produktion entscheidend ist, sondern der K o n s u m. Dieser ist der Zweck jener. Fast alle Kulturwerte, die wir aus Vergangenheit und Gegenwart haben, sind noch bei weitem nicht voll ausgenützt, weil sie noch nicht das Höchstmaß möglicher Wirkung erreicht haben. Diese Steigerung der Wirkung, vor allem nach der Breite, aber dann auch nach der Tiefe, ist das große Kulturmittel einer sozialen Kultur. Wir werden voraussichtlich weder Goethe noch Beethoven noch Dürer überbieten. Aber wir können diese Großen, die heute schon zehnmal mehr bedeuten als je zu ihren Lebzeiten, noch hundertfach in ihrer Bedeutung steigern, indem wir sie zum Gemeinbesitze von 80 Millionen Menschen machen. Damit geben wir zugleich den 80 Millionen eine Fülle des Genusses, des inneren Erlebens und der Bereicherung, die kulturell weit schwerer wiegt als die Neuschaffung von Kulturwerten, die dann ebenso wenig sich auswirken wie die alten. Kultur verbreiten ist auch Kultur schaffen.

Daraus ergibt sich weiter, daß es nicht auf „Werke" ankommt, sondern auf „L e b e n". Nicht nur das ist Kultur, was gemeißelt, gedichtet, gebaut und komponiert wird, sondern wichtiger als alles andere ist, daß das Leben des Volkes sich kulturgemäß gestaltet. Gerade hier obliegt uns eine ungeheure Aufgabe. Denn die Zivilisation ist in Widerspruch zur Kultur getreten. Je reicher wir zu werden meinen, desto ärmer werden wir. Und je mehr maschinelle Hilfsmittel wir erfinden, desto mehr lassen

wir uns von ihnen quälen. Der größte Mangel unserer Zeit ist, daß sie die Arbeit der Millionen ihres Sinnes und damit ihres Wertes beraubt hat. Was die Massen in den Fabriken und Kontoren leisten an unselbständiger, sinnloser Teilarbeit, ist Lohnschufterei und sonst nichts. Dahinein wieder Sinn und damit Freude, Stolz auf die Leistung zu bringen, das ist die notwendigste und schwierigste Kulturaufgabe. Solange Kultur Sonntagsvergnügen bleibt und der Alltag in Kulturwidrigkeit und damit in Freudlosigkeit versinkt, so lange ist das Ziel des Volksstaates nicht erreicht, das nur in einem „Kulturvolke“ bestehen kann.

Daraus folgt weiter, daß zu den Kulturleistungen nicht nur die engen Gebiete von Kunst, Wissenschaft und Religion gehören, die man gemeinhin dazu rechnet, sondern alles, was von Bedeutung für das körperliche und geistige Befinden, für das Leben und Erleben der Millionen ist. Dazu gehören auch Staat und Wirtschaft. Der Staat sozialer Gerechtigkeit ist nicht nur eine Voraussetzung der Volkskultur, sondern auch ein wichtiges Stück ihrer Verwirklichung. Und damit schließt sich der Kreis, den wir durchschritten haben: die republikanische Staatsverfassung kann als Kulturwert sich erst dann ganz auswirken, wenn wir erkannt haben, daß Kultur der Zustand der Volksgesamtheit ist und die kulturelle Aufgabe des Staates nur die Hebung dieser Gesamtkultur sein kann.

„Wille zum Leben“ in der Gemeinschaft und im Einzelnen

Von August Messer

Innerhalb des soziologisch so beachtenswerten ewigen Ringens zwischen Gemeinschaft und Einzelnen liegt die Wurzel zu einem der tiefsten Konflikte, der zutage tritt in der verschiedenen Stellungnahme zu dem Fortpflanzungstrieb und damit zur Zukunft der Gemeinschaft.

Die Biologie weist zwei Triebe als die in allen Lebewesen waltenden Grundtriebe nach: den auf Selbsterhaltung und den auf Selbstentfaltung gerichteten. Beide deuten auf die Zukunft und beide gelten nicht nur für die Einzelwesen, sondern auch für die Gattung bzw. die Gemeinschaft.

Auch wenn man nicht die Annahme einer von den Einzelseelen verschiedenen und sie gleichsam umfassenden Gemeinschaftsseele (etwa Stammes- oder Volksseele) macht, kann man doch mit gutem Grund von einem Selbsterhaltungs- bzw. Selbstentfaltungstrieb der Gemeinschaften reden; insbesondere auch der menschlichen Gemeinschaften (auf die wir unsere Betrachtung im folgenden beschränken wollen).

Je primitiver das Seelenleben, um so mehr ist der Mensch noch „Herdenmensch", der nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich ganz instinktiv in und mit der Gemeinschaft lebt und auch ihre Zukunft ins Unabsehliche hinaus als ganz selbstverständlich bejaht. Von hier aus erklärt sich die soziologische Erscheinung, daß es als unbestrittene Forderung der Gemeinschaft an den Einzelnen gilt, daß er sein eigenes Leben für den Dienst an der Gemeinschaft erhalte und daß er Nachkommen hinterlasse, damit die Zukunft der Gemeinschaft gesichert ist. Diese Forderung tritt nicht nur als eine sittliche (ev. sogar rechtliche), sondern auch als eine religiöse auf. So erklärt es sich, daß Selbsttötung als schwerste Sünde gilt, dem „Selbstmörder" bis auf den heutigen Tag die Bestattung in geweihter Erde versagt wird, während andererseits die freiwillige Aufopferung des Lebens für die Gemeinschaft sittlich und religiös aufs höchste bewertet wird. Ferner gehört hierher, daß — zumal in älteren Zeiten — Kinderlosigkeit, Aussterben eines Geschlechts, als schweres Unglück gilt, daß Erzeugung von Nachkommenschaft als wesentlicher, ja einziger Zweck der Ehe angesehen wird, daß künstliche Verhinderung der Fortpflanzung sittlich mißbilligt wird, daß homosexueller Verkehr und Abtreibung nicht nur sittlich, sondern auch rechtlich streng verpönt ist.

Mit der steigenden inneren Verselbständigung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft wird er auch immer entschiedener die freie Verfügung über seinen Leib und sein Leben für sich in Anspruch nehmen. Daraus ergeben sich dann Bestrebungen, wie die nach Abschaffung der allgemeinen Wehrpflicht, nach Straffreiheit der Abtreibung usw.

Oft wird Egoismus den Einzelnen in Gegensatz zu den Forderungen der Gemeinschaft bringen, nämlich der Wunsch, sich selbst das Leben möglichst leicht und angenehm zu machen. In solchen Fällen mag die ethische Entscheidung, auf welcher Seite bei derartigen Konflikten das Recht liege, leicht sein. Anders wenn sittliche Überzeugung, echte Gewissensbedenken den Einzelnen in Konflikte mit dem Gemeinschaftswillen treiben, etwa mit ihrem Willen zum Weiterbestehen, der von dem Einzelnen die Fortpflanzung fordert.

In einen solchen, sittlich durchaus ernst zu nehmenden und schwer zu entscheidenden Konflikt läßt der nachfolgende Brief eines (verheirateten) Arbeiters hineinblicken.

„Von mir persönlich möchte ich Ihnen noch mitteilen, daß ich keine Kinder habe. Ich halte es geradezu für ein Verbrechen, Kinder zu erzeugen. Denn wer Kinder erzeugt, lädt eine Verantwortung auf sich, unter deren Last er, wenn er sich ihrer bewußt würde, eigentlich zusammenbrechen müßte. Kinder erzeugen heißt für mich: jemanden zum Leben ‚verurteilen', ohne daß er etwas ‚verbrochen' hat. Für mich ist das Leben

gleich einem Gefängnisse. Ich habe noch nie die Optimisten verstanden, die das Leben schön und voller Sonne finden und verstehe sie mit dem Zunehmen meines Alters immer weniger. (Ich bin 28 Jahre alt.) Hätte ich ein Kind, so würde mich die Frage: ‚Was wird aus ihm? Wie wird es ihm ergehen? Wird es ein Verbrecher oder ein Lebewesen, das sich der gegebenen Gesellschaftsordnung fügt?' so zerreiben, daß ich fürchtete, meine Sinne zu verlieren[1]).

Es soll allerdings Eltern geben, die den Standpunkt vertreten, das Kind (wenn es ein bestimmtes Alter erreicht hat) soll sehen, wie es fortkommt.

Das Frappanteste, was ich mir denken kann, ist, wenn Eltern von ihren Kindern noch Dankbarkeit fordern. Dankbarkeit wofür? Etwa dafür, daß das Kind verurteilt ist, ein Leben zu leben, das es ja doch in den allermeisten Fällen als eine Last empfindet?

Eltern haben ungeheure Pflichten gegen ihre Kinder, dagegen haben Kinder gegen ihre Eltern nie Pflichten; ich für meine Person erkenne jedenfalls keine an.

Oder soll ich vielleicht (um ein Beispiel zu nehmen) von meinen Kindern fordern, daß sie mir dankbar sind, etwa auch dann, wenn sie schon als Krüppel das Licht der Welt erblicken?

Angenommen, ich habe zwei Kinder. Davon ist das eine frisch und gesund, das andere jedoch völlig erblindet. Von welchem soll ich denn nun Dankbarkeit verlangen? Beides sind meine Kinder. Daß ich von dem erblindeten Dankbarkeit fordere, wird doch wohl niemand für recht halten. Fordere ich sie aber nur von dem gesunden, so begehe ich an ihm ein Unrecht; denn beide sind doch meine Kinder.

Darum sollte die Parole jedes verantwortungsbewußten Menschen lauten: Erzeugt keine Kinder!

Eine Entschuldigung lasse ich gelten: das ist der Zug von Blut zu Blut.

---

[1]) Fast an demselben Tag, da mir dieser Brief zuging, las ich in der Frankfurter Zeitung (vom 26. 1. 1926, Nr. 65) einen Aufsatz von Wilhelm Kiefer „Das Kind und der Erzieher", der mit folgenden Sätzen beginnt: „Was sind das für glückliche Väter und Mütter, die ein Unrecht, das ihre Kinder getan, bestrafen können mit kalter, gleichgültiger Miene. Mir bricht das Herz entzwei, und jeder Schlag, den ich führe, trifft mich und die uralte, angeborene und überlieferte Schuld und Sünde, die wir alle vererben. Vielleicht nehme ich die Dinge zu schwer, aber kann man die Versuchungen des Lebens überhaupt schwer genug nehmen? Ich fürchte: nein! Und wenn ich den unscheinbaren Diebstahl, der in Naschhaftigkeit oder in der heimlichen Wegnahme eines kleinen Geldstückes liegt, an meinem Kinde sühnen soll, so ist mir, als sähe ich hinter der Gestalt des unscheinbaren Sünders die Tore des Gefängnisses sich öffnen."

„Furchtbare Verantwortung der Eltern!" ruft schließlich Kiefer aus. Aber er setzt dabei die Existenz der Kinder einfach als „Schicksal" voraus. Der Schreiber obigen Briefes gräbt gleichsam tiefer; ihn quält die Frage: Können wir überhaupt die Verantwortung tragen, Kindern das Leben zu geben?!

Werden aber Kinder bewußt erzeugt, so ist dies ein Verbrechen, das schwerer als Mord wiegt; denn der Mörder erlöst einen Menschen vom Erdenjammertal, hingegen die Eltern erzeugen ein Lebewesen, das dies Erdenleben mit all seiner Qual und bitteren Not auszukosten gezwungen ist.

Sie werden wahrscheinlich mit dem Einwand kommen: es gibt ja so verschiedene Menschen und jeder empfindet verschieden; das Erdenglück ist doch gar nicht für alle Menschen gleich.

Das mag auf den ersten Blick stimmen, entpuppt sich jedoch bei genauem Hinsehen als eine Frucht der falschen Erziehung. Und hier ist es das Christentum, das den ungeheuren Fluch auf sich geladen hat, das die Menschheit Jahrhunderte lang gezwungen hat, sich seine Ansichten von Glück und Freiheit zu eigen zu machen.

Doch ich sage: ‚Freiheit'? — Wo ist Freiheit?

Ich gehöre einer politischen Partei an, welche die Freiheit auf ihr Banner geschrieben hat, und doch ist in ihr alles unfrei!

Ja, die Freiheit — die gibt es ja gar nicht!

Weshalb schweigt hier die Wissenschaft?

Und deswegen kann ich auch die Vertreter des Christentums nicht persönlich hassen: sie sind ja doch nur das Produkt ihrer Umgebung.

Nun — werden Sie mich gewiß fragen, was ich mir eigentlich als die höchste Glückseligkeit denke.

Als die höchste Glückseligkeit stelle ich mir den Moment vor, wo der Mensch in nichts vergeht.

Damit will ich mit meinen, gewiß komischen Lebensansichten schließen."

In diesem Schlußsatz bekundet sich unwillkürlich das Gefühl des Schreibenden dafür, wie sehr seine Anschauungen von der Durchschnittsmeinung abweichen, wie sehr sie von den meisten, die noch — um mit Schopenhauer zu reden — „des Willens zum Leben voll sind", als „komisch", als „verrückt" abgelehnt werden würden.

Aber in Wahrheit sind diese Ausführungen sehr ernst zu nehmen, zumal sie wohl Gedanken wiedergeben, die vermutlich schon von Tausenden gedacht worden sind, die aber aus naheliegenden Gründen kaum jemals so offen ausgesprochen werden, als es hier geschieht. (Jedoch darf an Philipp Mainlaenders „Philosophie der Erlösung", Berlin 1876, erinnert werden, wie ja auf Grund unserer Erfahrungserkenntnis die Nichtfortpflanzung als der sicherste Weg zur „Erlösung" der Menschen angesehen werden muß.)

Wir können übrigens hier, im Rahmen einer kurzen soziologischen Betrachtung, auf die eigentlich philosophische und insbesondere ethische Seite unseres Problems nicht eingehen.

Nur das mag im Hinblick auf das Ethische gesagt werden. Wenn es oberste Richtschnur sittlichen Handelns ist, daß der Einzelne nach seinem Gewissen sich verhalte, so wird man zugeben müssen: wer das Leben derart negativ bewertet, wie der Schreiber dieses Briefes, für den wird die Enthaltung von der Fortpflanzung das Richtige sein. Auch wäre zu wünschen, daß ein so starkes Verantwortungsbewußtsein hinsichtlich der Fortpflanzung allgemein verbreitet wäre.

Damit wäre nun freilich durchaus noch nicht gegeben, daß auch seine ablehnende Stellung zur Fortpflanzung allgemein würde.

Indem wir das hervorheben, lenken wir auch wieder (aus der ethischen Betrachtung des Sein-Sollenden) in die rein soziologische Betrachtung von Tatsachen und Tatsachen-Zusammenhängen zurück.

Nun ist aber schon d a s eine beachtenswerte Tatsache, daß unser Pessimist selbst seinen Standpunkt als „komisch" empfindet, ferner, daß er es „entschuldigt", wenn der Zug des Blutes zur Fortpflanzung führt.

Sollte er im Ernst voraussetzen, daß durchschnittlich der Geschlechtsverkehr ausgeübt wird auf Grund der Absicht, Kinder zu erzeugen?

Das hat doch wohl auch Schiller nicht vorausgesetzt, als er die Verse dichtete:

„Millionen beschäftigen sich (!), daß die G a t t u n g bestehe,
Aber in wenigen nur pflanzet die M e n s c h h e i t sich fort."

Hat Schiller doch selbst in einem anderen Gedicht die ungeheure Bedeutung des rein Instinktiven, gegenüber aller philosophisch durchdachten Zwecksetzung betont, indem er ausspricht, daß nicht „Philosophie" den „Bau der Welt" zusammenhalte, sondern, daß „das Getriebe" sich erhalte, „durch Hunger und durch Liebe".

Ohne daß die Möglichkeit besteht, dafür Beweise aus der Statistik zu erbringen, dürfte es doch als wahrscheinlich zu gelten haben, daß sehr häufig Kinder nicht absichtlich erzeugt, sondern höchstens — „in Kauf genommen" werden. Darüber werden ja die vielen Geburtsanzeigen, in denen die Eltern als „hochbeglückt" den neuen Sprößling anzeigen, nicht hinwegtäuschen dürfen. Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß — zumal bei erträglicher ökonomischer Lage — Kinder auch bewußt und absichtlich erzeugt werden, wenigstens im Rahmen des „Zwei- oder Drei-Kinder-Systems"; ebensowenig soll geleugnet werden, daß — zumal beim w e i b l i c h e n Geschlecht — normalerweise eine starke Sehnsucht nach Kindern besteht.

Mag nun aber ihre Erzeugung absichtlich oder triebhaft erfolgen: den Menschen dabei ein „gutes Gewissen" zu geben und ihnen die Verantwortung zu erleichtern, sind vor allem religiöse Glaubenslehren geeignet. Sie lassen ja die Kinder als Geschenk Gottes erscheinen, sie

vermögen auch allen Jammer und alle Not dieses Lebens zu überbieten durch die Aussicht auf eine unsagbare Beseligung im Jenseits, sie flößen eben damit auch den Eltern die Überzeugung ein, daß die Kinder ihnen zur höchsten Dankbarkeit verpflichtet seien, eine Überzeugung, die — ganz abgesehen davon, ob sie sachlich berechtigt ist oder nicht — sicher schon dadurch sich zähe behauptet, weil sie der Bequemlichkeit und dem Selbstgefühl der Eltern schmeichelt.

So erweisen sich religiöse Lehren nach Art der christlichen vom seligen Jenseits als biologisch höchst nützlich und soziologisch außerordentlich bedeutsam (besonders, wenn dabei die peinliche Vorstellung von der doch auch möglichen Verdammnis zur Höllenstrafe einer „Verdrängung" unterliegt).

So begreift man auch psychologisch, warum Staatsmänner und Regierungen, die ja vor allem als Vertreter der Volksgemeinschaft von deren Willen zur Dauer erfüllt sind, trotz aller Konflikte mit den christlichen Kirchen im einzelnen, diesen doch gewogen sind, sofern sie ihnen ja eine Garantie zu bieten scheinen für die Steigerung der Volkszahl. In dem Maße, als mit dem Erstarken imperialistischer und nationalistischer Tendenzen im Laufe der letzten Periode (seit Napoleon), das Verhältnis der Völker immer mehr unter dem Gesichtspunkte der gegenseitigen Konkurrenz und künftiger kriegerischer Zusammenstöße aufgefaßt wurde, um so mehr mußte sich auch ganz atheistischen Staatsmännern doch der Bund von Thron und Altar empfehlen. So konnte es kommen, daß in Kirchen, die dem staatlichen Einfluß stark unterlagen, Jesu Evangelium der Liebe und des Friedens in den Dienst kriegerischer Gesinnung gestellt wurde und daß die Spezies der „Kriegspastoren" aufkam.

Und nicht nur aus diesen Erwägungen heraus waren die Staatsmänner daran interessiert, daß „dem Volke die Religion erhalten" werde, sondern auch deshalb, weil sich um so leichter und bequemer regieren ließ, je mehr durch die Kirchen und die kirchliche Erziehung der Respekt vor der Autorität eingeprägt und der Einzelne an Gehorsam und Unfreiheit gewöhnt wurde.

In allen Gemeinschaften macht sich eben die Tendenz geltend, die Einzelnen in Unfreiheit zu halten.

Unser Briefschreiber hat dies zu seiner Verwunderung selbst beobachtet innerhalb seiner Partei, die doch „die Freiheit auf ihr Banner geschrieben" habe.

Er fragt mit einiger Entrüstung: warum schweigt die Wissenschaft dazu?

Nun, die Wissenschaft, soweit sie — als „Soziologie" — die Beziehungen zwischen Gemeinschaften und Einzelnen untersucht, hat diese natür-

liche Neigung aller Gemeinschaften, dem Einzelnen die Freiheit zu beschränken, ja womöglich zu rauben, schon längst festgestellt, freilich auch die entgegengesetzte Neigung der Individuen, ihre Handlungsfreiheit zu behaupten oder zu steigern.

Wie wir Stellung nehmen sollen zu diesem Gegeneinander, das zu entscheiden ist freilich nicht mehr Sache der „Wissenschaft", sondern der Philosophie.

Die Frau und der Staat

Von Rosa Kempf

Der Wiederaufbau Deutschlands ist, in kurzen Worten zusammengefaßt, ein Wiederaufbau der Ordnung und der Macht des deutschen Staates und ein Aufbau der inneren Wesenskräfte des deutschen Volkstums. Die Erwartung, daß die deutschen Frauen unserer Tage an diesem Wiederaufbau mitarbeiten, daß sie zu ihm ein bedeutsames Teil beitragen, besagt nicht, daß den Frauen hiermit etwas prinzipell Neues auferlegt wird. Zu allen Zeiten war es die Aufgabe der Frauen, Schützerinnen und Hüterinnen der Wesenskräfte des Volkstums zu sein und aus diesen Kräften des Volkstums heraus einen starken Staat als die handlungsfähige Willenszusammenfassung des Volkstums möglich zu machen. Auch eine nur oberflächliche Geschichtskenntnis erlaubt uns zu wissen von dem starken Anteil der Frauen am Gemeinschaftsleben unserer germanischen Vorfahren. Selbst in den Zeiten des zurückgedrängten Frauenein-flusses blieb die Pflege der wesenhaften Volkstumkräfte in der Hand der Frauen. Keine irgendwie geartete Gestaltung des Volkslebens, die überhaupt noch mit der Familie als Zelle des Volkstums und der Pflanzstätte der nachwachsenden Jugend rechnet und die nicht bis zur Verstaatlichung des persönlichen Lebens fortschreitet, wird auf diesem Gebiete der vollen Aktivität der Frauen entbehren können. Die Frage jedoch, wie weit die Mitarbeit der Frauen auch für das öffentliche staatliche Leben von Bedeutung sein wird, beantwortet sich verschieden, je nachdem der Staat in mehr oder minder starkem Maße aus dem Volkstum seine Kräfte empfängt oder volkfremde, auf äußere Machtmittel gestützte Herrschaft ausübt.

Wenn wir nun heute davon sprechen, daß die deutschen Frauen am Wiederaufbau Deutschlands mitarbeiten müssen und hier einen bestimmten Kreis von Pflichten als ihnen besonders obliegend zu erfüllen haben, so wollen wir von dem sprechen, was in der heutigen Zeit gegenüber der heutigen Not, bei der heutigen wirtschaftlichen und geistigen

Verfassung unseres Volkstums und innerhalb der heutigen soziologischen Struktur unseres Staates Frauenkraft wirken kann.

Die Notwendigkeit des Wiederaufbaues beruht auf den Zerstörungen, welche Krieg und Kriegsverlust unserem Volkstum und unserem Staat gebracht haben — auf dem Versagen jener Kräfte, welche den Kriegseintritt nicht zu verhindern und ein erträgliches Ende des Krieges nicht herbeizuführen vermochten, kurz die Notwendigkeit des Wiederaufbaues folgt aus dem gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Zustande Deutschlands, wie er sich auf Grund der geistigen Verfassung des Vorkriegs- und Kriegsdeutschlands entwickeln mußte.

Darum auch ist die gegenwärtige besondere Pflicht der deutschen Frauen eine Aufgabe des geistigen Lebens, deren glückliche Lösung sich auswirken würde in der Umbildung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Organisationsformen unseres Volkslebens.

Dieses geistige Leben der Frauen wird sich vor allem in der Gestaltung des deutschen Familienlebens auswirken. Jede fruchtbare Familienerziehung, die hinführen will zu einem gesitteten und starken Leben in deutscher Kulturgemeinschaft, erfordert die Achtung vor dem Recht und der geistigen Satzung im Gegensatz zu der Unterwerfung unter Gewalt. Darum muß der Familiengeist die innerliche Anerkennung der Autorität des Staates in das Gemütsleben und den Willen der heranwachsenden deutschen Menschen einpflanzen. Jedes bloße Beugen unter die gegenwärtige Macht, weil sie die Gewalt in Händen hält, erzieht zur Unterwerfung des Geistes unter äußeren Zwang und schädigt damit den Einfluß der Frau in der Familie, da ihr Einfluß auf der Höherstellung der geistigen und seelischen Werte gegenüber der physischen Kraft und wirtschaftlichen Stärke beruht. Die Ehrfurcht vor den Einrichtungen des Staates, vor seinen Gesetzen und seinen Symbolen, senkt in die Herzen der Kinder das Gefühl der selbstverständlichen Pflicht, dem Staat als dem Vertreter der Volksgesamtheit zu dienen, sein Recht und seinen Bestand zu schützen. Niemand vermag wie die Mutter durch ihr Erziehungswerk aus dem Leben der Familiengemeinschaft heraus die lebendige Erkenntnis in die bildsame Jugend zu senken, daß eine Gemeinschaft nicht um des Individuums willen da ist, daß nicht das Wohl der einzelnen Individuen, sondern das Wohl der verbundenen Gesamtheit, die einen gegliederten Organismus bildet, die Normen abgibt für das Leben und die Einrichtungen einer Gemeinschaft, einerlei ob es sich um die kleine Gemeinschaft der Familie oder um die große Gemeinschaft des Volkes handelt. Der Jugend nicht nur das Wissen um die Notwendigkeit solcher Einordnung, sondern auch die Kraft, danach zu handeln, zu vermitteln, ist eine hohe Aufgabe der Familienmutter und eine besonders wichtige

und unentbehrliche Pflicht der deutschen Frauen des heutigen Tages. Aus solcher Handlungsbereitschaft erwächst dem deutschen Volke die Kraft für den Wiederaufbau seines durch Krieg und Nachkriegszeit geschwächten Staates, der desto stärker von der staatstreuen Gesinnung seiner Bürger getragen sein muß, als er der äußeren Machtmittel durch den Zwang der Feinde beraubt wurde.

Neben der Ehrfurcht vor dem Staat als dem Träger des organisierten Willens der Volksgemeinschaft muß die Erziehung einer zeitbewußten Frau auch die Ehrfurcht vor dem eigenen und dem fremden Recht ihren Kindern einpflanzen. Nachgiebigkeit und Friedfertigkeit sind nicht die höchsten Tugenden, nicht einmal im Schoße der Familie und nicht einmal an kleinen Mädchen! Es mag ein Mensch um der Liebe willen auf die Durchsetzung seines Rechtes verzichten, aber auf die Anerkennung seines Rechts zu verzichten, ist ihm nicht freigestellt, ohne daß er in Schuld verfällt. Denn die Preisgabe des Rechtes durch einen einzelnen ist unter Umständen die Preisgabe der Idee des Rechtes, auf der die Ordnung unter den zusammenwohnenden Menschen beruht. Um der Idee des Rechtes willen muß der einzelne mannhaft Widerstand gegen das Unrecht leisten, auch wenn das Unrecht ihm selbst widerfährt. Die Rechtsbehauptung und -verteidigung ist, so aufgefaßt, nicht nur eine Pflicht der moralischen Selbsterhaltung, sie ist Pflicht gegen die Gemeinschaft, weil das Recht sich nicht verwirklichen kann, wenn der einzelne Berechtigte sein Recht nicht mutvoll wahrt. Schon in der Familie kann der heranwachsende Mensch lernen, daß jeder in seinem Rechte seine ethischen Lebensbedingungen verteidigt, und die Eltern dürfen nicht aus der Bequemlichkeit schnellerer Schlichtung von Streitigkeiten die Rechtsverletzung in der Kinderstube gering achten. Denn das lebhafte und kraftvolle Rechtsempfinden der einzelnen Glieder einer Gemeinschaft ist es allein, das ein starkes — Leben und Wirtschaft sicherndes — Rechtsleben der Gemeinschaft verbürgt. Apathisches Rechtsgefühl, das durch Gewöhnung an ständiges Nachgeben gegenüber Übergriffen gewalttätiger und unbeherrschter Geschwister oder auch unbeherrschter Eltern großgezogen wird, wird sich auch nicht zur Rechtsverteidigung aufraffen können, wenn diese energische Tat dem verletzten Rechte der Gemeinschaft gilt.

Für uns Deutsche ist diese Einstellung zum Rechtsgedanken von besonderer Bedeutung, weil wir in der Gemeinschaft der Völker, ohne physische Machtmittel, für das Recht des Deutschtums nicht mit Erfolg eintreten können, wenn wir in unserem eigenen Volksleben dem Recht nicht eine feste und sichere Stelle geben. Darum auch ist in unserem Volke die gegenseitige Ehrfurcht vor dem Recht der kleineren und größeren Gemeinschaftskreise heilige Pflicht. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit

der einzelnen Volkskreise, besonders der sozialen Schichten, darf nicht ausgelöscht werden durch den Kampf der einzelnen Volksgruppen gegeneinander. Die Rechtsbehauptung darf nicht durch Rechtsverweigerung von seiten der in Macht befindlichen Volksgruppen in Formen gezwungen werden, welche die Einheit des Volkes sprengen. Die Forderung des Einheitsgedankens setzt eine bestimmte wirtschaftliche und soziale Verfassung des Gesamtlebens eines Volkes voraus. Unsere innere Volkszerrissenheit liegt aber nur zum Teil in unserer wirtschaftlichen Bedrängnis; zu einem großen Teil liegt sie an der Methode, mit welcher das wirtschaftliche Unausweichliche von den wirtschaftlich führenden Schichten getan wird, oder anders ausgedrückt: die Frage, ob sich trotz der sozialen Differenziertheit die nationale Verbundenheit erhalten kann, ist nicht nur eine wirtschaftliche, sondern vielleicht in erster Reihe eine psychologische und pädagogische Frage. Darum sind nicht nur die direkten Maßregeln der Sozialpolitik, die die Staatsbürger auf dem geordneten Wege über ihre politische Vertretung schaffen müssen, von Bedeutung, sondern auch die geistige Haltung der an den sozialen Kämpfen weniger beteiligten Bevölkerungsschichten zu den sozialen Forderungen und den Maßregeln der staatlichen Sozialpolitik. Alles, was der Staat als Vollstrecker des Willens seiner Bürger tut, muß für die Schaffung der Volksverbundenheit, für die Verallgemeinerung der staatsbürgerlichen Staatsbejahung wirkungslos bleiben, wenn sich nicht die öffentliche Meinung aus der Idee der Volksverbundenheit heraus zu den sozialen Ideen und berechtigten sozialen Tagesforderungen bekennt. Diese Gesinnung des sozialen Ausgleichs und der sozialen Gerechtigkeit soll durch den Geist der Frauen aus der Familie heraus in das öffentliche Leben strömen.

Kampf muß wohl sein; er läßt sich nicht vermeiden, wo Leben ist. Aber Kampf darf nicht Selbstzweck werden. Das Messen der Kräfte im Kampf ist nun eine besondere Lust der männlichen Natur, und sie verfällt leicht der Versuchung, das Mittel zum Siege einer Idee, eben den Kampf, an die Stelle des Zieles zu setzen. Aber Macht und Kraft, die Mittel des Kampfes, sind weder gut noch böse und sind darum auch des menschlichen Strebens unwürdige Ziele. Sie erhalten ihre Weihe oder ihre Verwerfung nur durch den Zweck, dem sie dienen, und dürfen nicht um ihrer selbst willen begehrt werden.

Es ist Aufgabe der erwachten, kulturbewußten, besonders ihrer Weibsnatur bewußten Frauen, in dem Machtstreben des öffentlichen Lebens das Ringen um die geistigen Güter des Lebens im Bewußtsein der Volksgemeinschaft lebendig zu erhalten. Diesem Ringen um geistige Güter entspricht die lebhafte geistige Bewegung in unserem Volke, die Mannigfaltigkeit der politischen, künstlerischen und sozialen Strömungen,

in welchen der deutsche Mensch der Gegenwart sich ausdrückt. Es sollte den Frauen gelegen sein, sich an solcher Mannigfaltigkeit zu freuen, so wie eine Mutter sich freut über die verschiedenartige Begabung ihrer Kinder, wohl wissend, daß die Verbundenheit im Familiengefühl nicht gestört wird durch die Verschiedenheit der Temperamente und Lebensziele ihrer Kinder. So wird auch die Mannigfaltigkeit unseres öffentlichen Lebens eine Quelle der Kraft, wenn sie sich entfaltet aus einem festen Wissen um den gemeinsamen Grund deutschen Volkstums und die Schicksalsverbundenheit im deutschen Staat. Die Mannigfaltigkeit unseres Lebens wird uns dann zu einer Quelle der Kraft, da aus ihr sich Wege zu unserer neuen Lebensgestaltung erschließen können, auf denen wir als junges Volk in die Zukunft schreiten, ohne die Ehrfurcht vor unserer Vergangenheit verlieren zu müssen, aber auch ohne an der Bewunderung der Vergangenheit zu erstarren. Denn darauf beruht das Fortschreiten eines Volkes, immer näher heran an die Lösung seiner ihm gesetzten ewigen Aufgaben, daß es aus Vergangenheit und Gegenwart heraus den freien Blick in die Zukunft sich bewahrt. Denn „es gibt kein Vergangenes, das man zurücksehnen dürfte. Es gibt nur ein ewig Neues, das sich aus den erweiterten Elementen des Vergangenen gestaltet, und die echte Sehnsucht muß stets produktiv sein, ein Neues, Besseres erschaffen".

Unter dieser Hoffnung des Wachsens und Schaffens einer Zukunft steht das Verhältnis der deutschen Frau zum deutschen Staat.

Die Philosophie Oswald Weidenbachs als eine Philosophie des Lebens

Von S. Weinberg

Das philosophische Werk Oswald Weidenbachs vermittelt nicht die Gedanken anderer Denker, sein philosophischer Aufbau ist nicht der weltanschauliche Kompromiß eines Epigonen, er macht den Versuch, die Welt radikal umzudenken und zu einer einheitlichen und tief durchdachten Stellungnahme zu gelangen. Nicht aus der Werkstatt eines philosophischen Handwerkers stammt seine Philosophie, sie ist durchgehends die lebendige Tat eines schöpferischen philosophischen Kopfes. Weidenbach philosophiert zwar nicht auf freie Faust, die Großen der Vergangenheit haben mächtig auf ihn gewirkt. Er selbst weist immer wieder auf Kant, Cohen, Eucken, Simmel und Mach hin, aber er wird nie und nirgends zum nachbetenden Schüler. Er nimmt nicht fremde Steine, um daraus einen eigenen Bau zu errichten. Die Philosophen und Denker sind ihm nur Kämpfer im gleichen großen Kampf, den er selbst kämpft. Der Blick

auf das Ringen der anderen, das Verständnis ihrer Strategie im Weltkrieg der Problematik wird nur der eigenen Tat förderlich gemacht.

Weidenbach charakterisiert seine philosophische Haltung im Anklang an Kant als Kritizismus, und bringt damit die Ablehnung jedes Dogmatismus und Skeptizismus zum scharfen Ausdruck. Dogmatismus und Skeptizismus ziehen beide das Fazit der Welt. Sie setzen beide einen Gerichtshof ein, der einen letzten endgültigen Urteilsspruch über den Charakter der Welt ausspricht. Der Dogmatiker entscheidet: „Die Welt ist logisch, es gibt ein letztes Gesetz, eine letzte Einheit". Zu diesem dogmatischen Urteil gehören die verschiedensten und scheinbar entgegengesetztesten Philosopheme: Der gewöhnliche dogmatismus vulgaris gehört ebenso in diese Gruppe wie auch höchst verfeinerte Formen, die etwa in einem unendlichen Progreß, in einer asymptotischen[1]) Annäherung an ein ideales Gesetz das Wesen der Welt erblicken. Denn auch diese Theorien der Approximation sind für Weidenbach dogmatisch. Auch hier ist die Welt vollendbar gedacht; ob die Einheit als zeitlos, als gegenwärtig realisiert oder als in unendlicher Ferne liegend, gesetzt wird, ist prinzipiell gleichgültig. Mit allen diesen Anschauungen ist für den Dogmatismus entschieden, die Welt wird vollendbar und damit zum statischen in sich ruhenden Ding.

Der Skeptiker sagt: „Die Welt ist alogisch, es gibt kein Gesetz, keine letzte Einheit". Diesem Ja und Nein setzt Weidenbach, der Kritizist, sein „unentscheidbar" entgegen. Die Frage nach dem Wesen der Gesamtsumme darf nicht entschieden werden, das Fazit der Welt darf nicht gezogen werden, weil die Welt mit einem Fazit gar nicht treffbar ist. Es gibt keinen Gerichtshof, und es darf auch keiner gefordert werden, der für die gewünschte letzte Entscheidung kompetent wäre. Die logische Einheit bleibt stets Forderung, sie bleibt stets Versuch, und nie und durch nichts ist der Vernunft garantiert und verbrieft, daß ihre Forderungen erfüllt werden müssen. Wir wissen nicht einmal, ob Erfolg überhaupt möglich ist. Wir stehen in jedem Augenblick einer absoluten Problematik gegenüber. Jede menschliche Tat, in der Wissenschaft, in der Kunst, in der Ethik oder im Staatsleben bleibt absolutes Wagnis, bleibt Versuch, bleibt Hypothese. Jede Tat ist heroische Tat. „Der Held, der hier auszieht, weiß nicht, ob seine Waffen überhaupt Waffen sind. Er könnte z. B. als Gegner Wasser finden, gegen das kein Schwert nützt, d. h. wir wissen nicht, ob nicht alle unsere Forderungen sinnlos sind. Der Logos reitet wie ein Abenteurer und Glücksritter in die weite Welt[2])." Aus dieser Situation darf aber nicht der resignierende Schluß des Skeptikers

[1]) a-symptotisch = nicht-zusammenfallend (mit dem Ziel).
[2]) Weidenbach: „Weltanschauung aus dem Geiste des Kritizismus" München, Rös (Philosophische Reihe, 63. Bd.) S. 273 ff.

gezogen werden, der die Waffen wegwirft, weil er keine Garantie für den Erfolg in Händen hat. Gerade in dieser absoluten Tragik hat die schöpferische Tat ihren tiefsten und ersten Ursprung. Hier entspringt der spezifische Mut des Helden, jeder Augenblick kann die ganze Logik aufs tiefste und bis in ihre letzten Gründe desavouieren. Die Forderung der Vernunft kann grenzenlos lächerlich werden; aber immer von neuem setzt die freie Tat ein. Immer von neuem wird der Versuch gemacht, die Problematik zu bannen. Der Größe der Gefahr wird die Größe und Kühnheit der Tat entgegengesetzt. Es gibt keine Instanz, die die Macht der Problematik und die Macht der schöpferischen Initiative einschränken und begrenzen könnte. Hier liegt der Angelpunkt der Weidenbachschen Philosophie. Hier liegt der Punkt, wo das Leben entspringt. Die Welt soll und darf kein System werden, das System ist das Gehäuse, das vielen Problemen den Eingang versperrt. Was zu groß ist für die Tore des Hauses, bleibt außerhalb des Weltbildes. Das System wird in der Hand des Denkers leicht zu einem Henkerbeil, das erbarmungslos alle Fragen köpft, die sich seinem Schema nicht fügen. Daher bedeutet jedes System eine künstliche Einengung, ein Verarmen der lebendigen Spannung, es bedeutet Leblosigkeit.

Weidenbachs Philosophie gehört einem ganz anderen Typus an. Sie stellt den Menschen in eine unerschöpfliche und unvollendbare Unendlichkeit, sie erzeugt eine Steigerung der lebendigen Spannung. Sie weist auf die schöpferische Tat als letzten Sinn. Daher sind dieser Philosophie alle Probleme und Fragen zugänglich, es ist eine Philosophie, die sich nicht mit Katalogisieren und Systematisieren begnügt, es ist eine Philosophie, die das ganze Leben durchdringt. Der philosophische Eros, die große Liebe hat diese Philosophie geboren.

Zur Einführung in die Philosophie

V. Soziologie und Wertphilosophie

Unsere Betrachtung war ausgegangen vom Leben. Als ein besonderes Bereich innerhalb des Lebens stellte sich uns dar das Erleben, das Bewußtseinsleben. Jedoch ergab sich uns, daß das bewußt Seelische nicht die Gesamtheit des Seelischen (Psychischen) ausmacht, daß es vielmehr gleichsam nur das Wellenspiel darstellt auf der Oberfläche des Unbewußten. Ferner mußten wir beachten, daß der Mensch nicht als isolierter Einzelner lebt und erlebt, sondern in Gemeinschaften. So führt uns unser Weg von der Biologie und Psychologie zur Soziologie, d. h. der Gesamtheit der sog. „Gesellschaftswissenschaften", als deren Begründer der französische Philosoph Auguste Comte (1798—1857) angesehen wird. Wir mußten uns darauf beschränken, uns mit der wichtigsten Gemeinschaft, dem Staate, näher zu beschäftigen. (Diesem Gegenstande ist das 4. und 5./6. Heft fast ganz gewidmet.)

All die genannten Wissenschaften betrachten das Leben und Erleben im Einzelnen und in der Gemeinschaft, so wie es in Wirklichkeit sich gestaltet, und suchen es in seinem Wesen und in seinen Gesetzmäßigkeiten zu ergründen.

Innerhalb des Erlebens aber finden wir eine höchst erstaunliche Tatsache, durch die das Erleben gleichsam über alle Wirklichkeit sich erhebt, über sie richtet und über sie hinausgreift: es ist dies das Erleben von Wert und Unwert, kurz: das Werterleben oder Bewerten. Unser Erleben ist nämlich nicht darauf beschränkt, das Wirkliche einfach vorzufinden, zu erkennen und es so hinzunehmen, wie es ist, sondern es nimmt bewertend Stellung dazu. Es fühlt oder urteilt: das, was da wirklich ist, ist schön oder häßlich, gut oder böse, nützlich oder schädlich. Von gar manchem Wirklichen hat es den Eindruck: es sollte nicht sein, andererseits trachtet und strebt es über die Wirklichkeit hinaus nach dem, was sein sollte, was wert und würdig wäre, zu existieren. Alles menschliche Wollen, Streben und Handeln zielt so auf Verwirklichung von positivem Wert oder auf Vermeidung und Beseitigung von Unwert. Das gilt für den Einzelnen wie für die Gemeinschaften. Ja, man kann geradezu sagen, daß alle Kulturarbeit, also gerade das, was den Menschen vom Tiere unterscheidet, als Verwirklichung von Wertideen wie denen der Wahrheit (bzw. ihrer Erkenntnis) des Schönen, Rechten, Heiligen angesehen werden kann.

Schriften zur Soziologie: A. Comte, cours de philosophie positive, Bd. 4—6 (Deutsch. „Soziologie" 1907). G. Simmel, Soziologie 1908, 3. Aufl. 1923. F. Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft 1887, 6. Aufl. 1926. O. Spann, Gesellschaftslehre, 2. Aufl. 1923. A. Vierkandt, Gesellschaftslehre 1923. Unterrichtsbriefe des Instituts f. angew. Soziologie, herausg. v. Prof. Dr. Dunkmann. Geschäftsstelle Berlin W 30, Lützowstr. 88, Verkäufl. 3 Briefe 2 Mk. Zur Wertphilosophie: J. E. Heyde, Wert 1921. A. Messer, Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart (Leipzig, Reinicke 1926).

Aussprache

Über „Deutsche Weltanschauung"

Ein Briefwechsel zwischen Prof. Dr. Max Wundt und dem Herausgeber

I

Jena, 13. Mai 1927.

Sehr geehrter Herr Kollege!

Vom Verleger erhielt ich das Aprilheft Ihrer Zeitschrift „Philosophie und Leben", in welchem Sie meine „Deutsche Weltanschauung" besprechen. Ich habe Ihren Aufsatz mit großem Interesse gelesen und bin Ihnen dankbar, daß Sie so ausführlich auf meine Schrift eingegangen sind. Einige Punkte würde ich gern noch weiter mit Ihnen besprechen. Insbesondere kann ich den Vorwurf nicht recht anerkennen, daß ich die verschiedenen möglichen völkischen Weltanschauungen nicht als vollkommen gleichwertig gelten lasse. Wenn man dies tut, so weiß ich nicht, wie man einem vollkommenen Relativismus entgehen will. Es ist doch noch kein Pharisäertum, wenn man die Wahrheit, zu der man sich selbst bekennt, als die höhere ansieht. Und daß die deutsche Philosophie in vielem etwa über die westeuropäische hinausgekommen ist, kann man doch kaum übersehen.

Bedauert habe ich, daß Sie sagen zu müssen glaubten, der Katholizismus käme bei mir recht schlecht weg. Gewiß habe ich aus meinem protestantischen Standpunkt kein Hehl gemacht, und für einen Zufall kann ich es nicht halten, daß die große deutsche Philosophie so wesentlich protestantisch ist. Aber was ich etwa S. 64 über das römisch-katholische Christentum sage, scheint mir Ihren Ausdruck doch nicht zu rechtfertigen, zumal dabei ja nur von der mittelalterlichen Scholastik geredet und die Möglichkeit einer Entwicklung auch in der katholischen Weltanschauung — die soviel ich sehe, auch stattfindet — keineswegs geleugnet wird. Die dem Protestanten fremden Wesenszüge des Katholizismus werden S. 68 ausdrücklich auf fremden Einfluß zurückgeführt.

In der Judenfrage gehen wir vielleicht von zu verschiedenen Grundanschauungen aus, als daß eine Aussprache förderlich sein könnte. Ich möchte mir nur erlauben, Sie

darauf aufmerksam zu machen, daß meine Ausführungen über das Judentum sich letzthin nicht gegen dieses, sondern gegen den Judengeist in unserem Volke richten. Und ich bitte Sie daher, den zuletzt an sehr bedeutsamer Stelle stehenden Satz nicht zu übersehen: „Zur Überhebung über den Juden haben wir heute kaum einen Anlaß und kaum mehr ein Recht, da so viele Deutsche völlig dem Judengeiste verfallen sind." (S. 195.) Wenn man sich zum Christentum bekennt und es als eine unerläßliche Bedingung zur Gesundung unseres Lebens ansieht, dann kann man doch nicht darüber hinwegsehen, wie sehr der jüdische Geist seiner Entfaltung hinderlich ist.

Indem ich Sie bitte, diese Bemerkungen zu Ihrer Kritik als ein Zeichen des Interesses anzusehen, das ich ihr entgegenbringe, bin ich in vorzüglicher Hochachtung

Ihr sehr ergebener M. Wundt.

II

Gießen, 25. Mai 1927.

Sehr geehrter Herr Kollege!

Ich freue mich sehr, daß Sie meine kritischen Bemerkungen in Heft IV, S. 118, so aufgefaßt haben, wie Sie gemeint waren — streng sachlich. Gern bin ich bereit, die Punkte, die Sie erwähnen, noch weiter mit Ihnen zu besprechen, handelt es sich doch dabei um Fragen von größter Bedeutung für die Aufgabe, die uns beiden am Herzen liegt: die innere Erneuerung und Genesung unseres Volkes.

Ich hatte als Grundsatz aufgestellt (S. 118): „Die prinzipielle Gleichachtung verschiedener völkischer Weltanschauungen und Ideale ist allein die sichere Grundlage für ein menschenwürdiges Verhalten der Völker zueinander."

Sie stellen dem die Frage entgegen: Führt das nicht zu „vollkommenem Relativismus?" Ich darf wohl annehmen, daß Sie dabei unter „Relativismus" eine Auffassung verstehen, die heute geradezu Mode geworden ist, die sich in dem Satz formulieren läßt: „Es ist alles ‚relativ'", das heißt: subjektiv, nicht objektiv gültig.

In der Ablehnung dieses müden skeptischen Verzichts auf Gültigkeit und eben damit auch auf alle Wahrheit, fühle ich mich mit Ihnen durchaus einig. Alles wahrhaft geistige Leben strebt nach „Geltenden"; nur darin können auch die verschiedenen Geister der Individuen und Völker das Einende finden. Geistiges Leben erkrankt in seiner Wurzel, wenn der lähmende und zugleich alles rein Tierisch-triebhafte entfesselnde Unglaube gegenüber dem Objektivgültigen um sich greift.

Aber es gibt auch einen „Relativismus", der durchaus an der Idee des Objektiv-Gültigen und an dem Glauben, sich ihr nähern zu können, festhält. Sie selbst erkennen diese zweite, berechtigte Bedeutung des „Relativismus" an, da wo Sie mit dem Problem ringen: Gibt es eine „völkische" Wahrheit? Sie führen dazu S. 56—59 Ihres Buches aus: der Gehalt der ewigen Wahrheit selbst könne nur derselbe sein; aber indem die Wahrheit in den endlichen Menschengeist eingehe, müsse sie, dessen Endlichkeit entsprechend, irgendeine endliche Form annehmen, in der allerdings immer nur ein Teil der Wahrheit ergriffen werde. So gebe es „eine Anzahl bestimmter, mit dem Wesen der Wahrheit selbst notwendig gegebener und darum allgemein gültiger Gestalten. Die verschiedenen Volkstümer . . . unterscheiden sich nach diesen Gestaltungen".

Ich habe auf diese Ihre Ausführungen bereits in meiner Besprechung (S. 117) hingewiesen, weil sie mir besonders bedeutsam schienen. Denn hier haben Sie selbst in Wirklichkeit einen Grundgedanken ausgesprochen, der jene von mir geforderte „prinzipielle Gleichachtung verschiedener völkischer Weltanschauungen" anerkennt — und eben damit den „Relativismus" im zweiten Sinne verbindet, ohne deshalb in den Mode-Relativismus (der auf alles Allgemeingültige verzichtet) zu verfallen.

Ich habe auch in den weiteren Ausführungen meiner Kritik zu zeigen gesucht, wie dieser Ihr Grundgedanke noch in fruchtbarster Weise erweitert werden kann, wenn wir uns erinnern, daß er für alle objektiven Werte gilt, nicht nur für den Wert der Wahrheitserkenntnis, der ja nur einer unter den geistigen, den „Kulturwerten ist. Ich bitte Sie, diesen meinen Ausführungen, S. 117 unten u. S. 118 (die allerdings mit Rücksicht auf die „Raumnot" nur kurz sein konnten), nochmals Ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Ich will hier einiges Ergänzende hinzufügen:

Jene Verbindung des „Relativismus" (im zweiten Sinne) mit der Anerkennung von „objektiv" — und darum auch „allgemein" — Gültigem ist auch in bezug auf das

theoretisch Gültige, die Wahrheitserkenntnis, möglich, aber sie scheint mir gegenüber den anderen objektiven Werten von noch weit größerer Bedeutung zu sein.

Zunächst noch ein Wort über Relativität hinsichtlich der Wahrheitserkenntnis! Sie betonen, es sei doch kein „Pharisäertum", wenn man die Wahrheit, zu der man sich selbst bekenne, als die „höhere" ansehe. Diesen Satz halte auch ich für richtig, sofern mit „höherer" Wahrheit eine höhere Annäherungsstufe an die Idee der „absoluten" Wahrheit gemeint ist. Wo es sich nämlich um dasselbe Problem, um die Beantwortung einer und derselben Frage handelt, da gibt es keinen „Relativismus". Von zwei widerstreitenden Ansichten kann dann nur die eine als richtig gelten; höchstens kann es sein, daß in der anderen „nur ein Teil der Wahrheit ergriffen" ist, aber dann wird von mir die umfassende als die „höhere" geschätzt werden müssen.

„Relativismus" (im zweiten Sinne) innerhalb des Bereichs der Wahrheitserkenntnis kann meines Erachtens nur insofern anerkannt werden, als die zu erkennenden Gegenstände von den verschiedensten Gesichtspunkten und Fragestellungen her untersucht werden können. Es ist z. B. etwas ganz anderes, ob ich das Denken vom biologisch-psychologischen Gesichtspunkt als einen Lebensvorgang bzw. psychischen Ablauf in seiner einfachen Tatsächlichkeit erforsche, oder ob ich unter dem logisch-erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt nach der Geltung, nämlich der Wahrheit, von Denkinhalten frage. Je nach den leitenden Gesichtspunkten, also „relativ" zu ihnen, werden dann recht verschiedenartige Sätze als „wahr" behauptet werden können. Aber hier handelt es sich eben nicht um dieselben Fragen. In Beziehung auf solche gibt es, wie ich schon betonte, keinen mit der Anerkennung des objektiv Gültigen vereinbaren „Relativismus".

Viel leichter aber ist diese Vereinbarkeit erkennbar hinsichtlich der anderen geistigen Werte. Das scheint mir aber für unser Problem: nämlich die prinzipielle Gleichachtung der verschiedenen völkischen Weltanschauungen und Ideale, ganz besonders bedeutsam. Denn gerade im Bereich der Wahrheitsforschung im eigentlichen Sinne, also auf dem Gebiet der Wissenschaft, macht sich die völkische Verschiedenheit sehr viel weniger geltend als auf anderen Kulturgebieten.

Schon auf dem Gebiete der Philosophie ist sie weit erheblicher, aber hier handelt es sich eben nicht nur um streng erweisbare theoretische Wahrheit, sondern z. B. in der Ethik um Idealbildungen, die Werte mannigfachster Art in eigenartiger — dem völkischen Wesen des betr. Philosophen gemäßer — Auswahl und Rangordnung enthalten.

Eben darum betonte ich schon in meiner Besprechung Ihres Werkes (S. 117 u.), daß „der Begriff nicht der Wahrheit zutreffend das bezeichnet, was die verschiedenen völkischen Weltanschauungen . . . unterscheidet", sondern der Begriff „Wert", oder vielmehr „Reich der Werte". Auch wies ich darauf hin, wie unübersehbar nach der neueren Wertforschung die Fülle der Werte ist, die sich uns im Verlauf der Geschichte und in dem Kulturleben der einzelnen Völker darbietet. Diese Fülle ist geradezu überwältigend. Und da wir in geistigen Werten all das erleben, was unserem Leben Sinn gibt, was es über die Stufe des tierischen Daseins erhebt und uns Höchstes als unsere Bestimmung ahnen, ja schauen läßt, so liegt die metaphysische Deutung nahe, daß in diesen Werten sich uns das Geheimnis der Wirklichkeit, das Göttliche, offenbare. Von hier aus ist aber nur ein kleiner Schritt zu der weiteren Annahme, daß die unendliche göttliche Wertfülle, in sich ewig und unveränderlich, wenn sie in die endlichen Menschen- und Völkergeister eingeht, sehr verschiedene endliche Formen annehmen muß.

Damit haben wir aber den Gesichtspunkt gewonnen, von dem aus das Festhalten an der objektiven Geltung jener göttlich-geistigen Werte mit einem „Relativismus" (in zweiter Bedeutung) leicht und im weitesten Umfang vereinigt werden kann. Jene unendliche göttliche Fülle kann ja von den endlichen Volksgeistern nur in sehr verschiedenartiger Weise ergriffen werden und wird sich in den völkischen Werten in sehr verschiedenartiger Weise widerspiegeln.

Für den Einzelnen wird es das Normale sein, daß er zum Göttlichen und damit zum Sinn seines Lebens hinstrebt auf dem Wege, den ihm seine eigene völkische Art

weist. Er wird darum sein Volkstum lieben, und er kann auch überzeugt sein, daß es für ihn, also „relativ" zu ihm, das Beste und Höchste sei. Aber sollte uns die Ehrfurcht vor jener göttlichen Zentral-Wert-Sonne, deren Strahlen irgendwie in alle Völker und Seelen hineinleuchten, und die Erinnerung an unsere eigene Endlichkeit, nicht davon abhalten, über den Wertgehalt der verschiedenen Völker, ihrer Weltanschauungen und Ideale, zu Gericht zu sitzen und über einzelne völkische Arten, wie z. B. die jüdische, geradezu ein Verdammungsurteil auszusprechen?!

Wo bleibt da christliche Demut, d. h. Bewußtsein unserer Endlichkeit, wo die christliche Liebe?!

Ja, ist es nicht schon fast vermessen, wenn einzelne ein Richteramt sich anmaßen darüber, was im Einzelnen völkischer Art gemäß oder feindlich sei, zumal bei einer innerlich so reichen Art, wie es die deutsche ist? Verengt sich nicht tatsächlich das, was Sie, verehrter Herr Kollege, als „deutsch" anerkennen, auf das Ethos der politisch rechts gerichteten evangelischen Deutschen? Wären Sie nicht vor manchen verwerfenden und für Millionen von Volksgenossen kränkenden Werturteilen bewahrt geblieben, wenn Sie durch Ihr ganzes Buch den S. 74 ausgesprochenen Grundsatz nicht bloß in bezug auf die Einzelnen, sondern auch bezüglich der Volksindividualitäten festgehalten hätten: „Für jeden wird nach Neigung und Beschäftigung eine andere Seite [wir fügen hinzu: der Welt der Werte] im Vordergrund stehen. Das schadet nichts, sondern bringt im Gegenteil nur den Reichtum, der uns [und den Menschen und Völkern überhaupt!] zu Gebote steht, zur Anschauung. Nur sollen wir dies nicht zum Anlaß nehmen, einander nach leidiger deutscher [!] Art die Echtheit der Gesinnung und die Wahrheit des Gedankens [ich würde umfassender sagen: den Wert der gesamten geistigen Art] in Zweifel zu ziehen." —

Sie erheben Einspruch gegen meine Bemerkung, daß auch die katholischen Deutschen bei Ihnen „recht schlecht weggekommen" seien. Aber ich erinnere Sie an Ihre Tafel der Gegensätze, die zugleich für Sie eine Tafel der Werte (und Unwerte) ist, S. 74 unten. Dort stellen Sie auf die positive Seite: germanisch, griechisch, christlich, auf die negative: romanisch, römisch, jüdisch. Daß auch im deutschen Katholizismus (und nicht etwa nur in der mittelalterlichen Scholastik) römischer und romanischer Geist einen starken und tiefen (und nie mehr zu beseitigenden!) Einschlag bildet, ist doch nicht im geringsten zu bezweifeln. Sollten wir darin nicht eine Bereicherung deutschen Geisteslebens sehen? Ihnen kommt aber diese Frage gar nicht. Sie betonen vielmehr (S. 75): „Der aus dem römischen entsprungene romanische Geist samt den aus ihm hervorgegangenen Denkrichtungen hat heute unter uns Deutschen vor allem in den Juden seine Wortführer gefunden." Damit aber ist für Sie ein Verwerfungsurteil gesprochen.

Sie suchen dieses Urteil auch zu begründen durch den Gedanken (S. 82): „Sämtliche undeutsche Denkrichtungen waren in dem einen Gedanken einig, von dem sie alle eigentlich ausgegangen, in dem Gedanken der Trennung von Gott und Welt."

Aber erwägen Sie, bitte, einmal, ob Sie von diesem Gesichtspunkte aus nicht sogar eine religiös-theologische Richtung als völlig „undeutsch" verwerfen müßten, die heute unter der Führung von Barth und Gogarten so mächtigen Einfluß auf die evangelischen Deutschen übt und die dabei mit gutem Recht sich u. a. beruft auf — den jungen Luther![1]) Auf diese Richtung paßt wortwörtlich, was Sie S. 76 als charakteristisch für — das jüdisch-talmudische Denken herausheben: „Das Wirken Gottes erscheint danach als verborgen, weit erhaben über alle weltliche Wirklichkeit und völlig unbegreiflich für den Verstand der Menschen". Aber werden Sie nun auch die „deutsche" Art all dieser evangelischen Christen einschließlich Luthers in Zweifel ziehen?!

Sie sehen, wie bedenklich es ist, darüber zu Gericht zu sitzen, was „deutsch" und was „undeutsch" sei! Nicht unbekannt wird Ihnen ja auch sein, wie tief diese Art des Richtens unser Parteileben vergiftet und unser Volk stets aufs Neue zerklüftet. Sollten Sie sich nicht doch — eben im Interesse der Gesundung und inneren Einigung unseres Volkes — meiner Auffassung nähern können, daß wir dies Richten über „deutsch" und „undeutsch" lieber unterlassen? Heißen wir doch als Genossen bei der

[1]) Vgl. mein (mit A. Gemmer hg.) Buch „Sören Kierkegaard u. Karl Barth", Stuttgart, Strecker u. Schröder.

nationalen Kulturarbeit alle willkommen, die mitarbeiten wollen, die deutsch sein wollen!

Von solchen Grundanschauungen her möchte ich doch auch nicht ganz die Hoffnung aufgeben, daß wir uns selbst über die Judenfrage prinzipiell verständigen könnten. Sie erkennen ja selbst gelegentlich edle und hohe Züge im jüdischen Wesen, bedeutende Anlagen und große Leistungen von Juden an (vgl. z. B. 175 f. 192). Ich vermag mit solchen Sätzen so allgemein verdammende Urteile, wie ich sie aus Ihrem Buch in Heft IV, S. 119, angeführt habe, nicht in Einklang zu bringen. Aus dem metaphysischen Grundgedanken, daß alles wahrhaft Edle und Hohe in den einzelnen Volksgeistern die Wertfülle des Einen Göttlichen irgendwie widerstrahle, scheint mir doch zu folgen, daß in allen Völkern göttlicher Geist walte und daß sie auch nicht so tief verschieden sein können, daß ein Volkstum durch Übernahme edler Züge eines anderen zugrunde gehen könne.

Freilich — das ist gemeinsames Menschenlos — stets ist der positive Wert nur im Kampf mit dem Unwert zu verwirklichen. „Das Rechte, das Gute führt ewig Streit, nie wird der Feind ihm erliegen" — wie der deutsche Idealist Schiller dichtet. Aber das gilt eben für alle Völker und Rassen, für die Deutschen so gut wie für Juden. Gewöhnen wir uns darum die Unart ab, unedle und niedrige Züge, die wir allenthalben finden, als „jüdisches Wesen" zu brandmarken! Das ist ebenso ungerecht, als wenn man früher gewisse andere Spielarten des Bösen als „jesuitisches Wesen" bezeichnete. Das ist einfach eine Konzession an jenen vulgären, d. h. naturhaft triebmäßigen Antisemitismus, über dessen dumpfe Sphäre Sie, verehrter Herr Kollege, gerade hinausstreben. Aus jenem Antisemitismus vulgaris, dessen Treiben ich nun schon fast 50 Jahre beobachte, ist nie etwas Anderes herausgekommen, als Verhetzung, Verbitterung und Gehässigkeit. Da waltet alles andere mehr als christliche Liebe, von der Sie doch vor allem Genesung unseres Volkes erwarten. Christlicher Liebesgeist aber wird auch in edelgesinnten Juden wertvolle Bundesgenossen sehen im Kampf gegen das Schlechte und Gemeine, wo immer es sich findet. In diesem Kampfe wollen auch wir Bundesgenossen sein!

Ihr sehr ergebener

August Messer.

Lebensfreude . . .?

Von Heye Heyen

Ich begrüße es herzlich, daß Herr Prof. Dr. Messer bestrebt ist, in die Philosophie etwas mehr Leben hineinzubringen und in das Leben etwas mehr (Lebens-) Philosophie. Ich habe von Philosophen gehört, die über solche Bestrebungen lachen, und habe von führenden Menschen des werktätigen und öffentlichen Lebens den Wunsch äußern hören, daß man ihnen mit der Philosophie fern bleiben möge. Und, das ist das Wesentliche, ich kann verstehen, daß Menschen so denken; ich will das nachher noch begründen.

Vorher ein paar Beispiele aus dem Leben der Gegenwart, die sich leicht vermehren ließen und die zeigen sollen, daß es im wirklichen Leben nicht so rosig aussieht, wie es aussehen müßte, wenn die schönen Worte über die Lebensfreude so leicht in die Tat umgesetzt werden könnten, wie man nach dem Lesen des Aufsatzes, der sich im letzten Januar-Heft von „Philosophie und Leben" mit der Lebensfreude beschäftigt, vermuten könnte. Man möge verzeihen, daß ich dabei zum Teil von recht einfachen Menschen sprechen muß, die also von Philosophie nie etwas gehört haben und wahrscheinlich für ihr ganzes Leben nichts davon erfahren werden.

Vor einigen Tagen sprach ich mit einem Arbeitslosen, der 15 Jahre lang als Kranführer bei einer hiesigen (Emder) Schiffahrtsfirma tätig gewesen ist. Als er eben vor dem Kriege die Tätigkeit begann, sagte man ihm, er habe nun eine Lebensstellung und sei künftig aller Sorgen um Arbeit enthoben. Vor einer Woche nun ist er entlassen worden. Zusammen mit Frau und Kind muß er von einer kärglichen Arbeitslosenunterstützung leben, und Aussicht auf neue Arbeit ist für die nächste Zukunft nicht vorhanden. Wieviel seelische Not wird durch die Entlassung dieses tüchtigen Ar-

beiters geschaffen! Man verschone ihn mit Philosophie und schaffe ihm neue Arbeit! Das ist echte Lebensphilosophie! Wer sich zu ihr bekennt, erntet zwar nicht den Beifall der Zunftphilosophie, aber er schafft stilles, bescheidenes Glück und schafft echte Werte.

Ein zweiter Fall. Ein Verwandter von mir hat vor dem Kriege sich durch einen bescheiden betriebenen Gemüsebaubetrieb seinen Lebensunterhalt bestritten. Während des Krieges geriet er in englische Gefangenschaft. Kurz vorher hatte er geheiratet. Als er 1919 zurückkehrte, gelang es ihm nur mit Mühe, kleine Stücke des staatlichen und städtischen Polderlandes zu pachten. Heute hat er, weil sich ohne sein Verschulden Zahlungsschwierigkeiten einstellten, so gut wie alles verloren. Er muß eine Frau mit mehreren kleinen Kindern ernähren. Er würde heilfroh sein, wenn ihm eine bescheidene Arbeitsstätte geboten würde, wo er soviel verdienen könnte, daß er wenigstens der Sorge um das tägliche Brot enthoben wäre. Man komme ihm nicht mit philosophischen Tröstungen. Die versteht er gar nicht. Die helfen ihm nicht weiter. Die lindern keine Schmerzen. Die wenden kein Unglück. Die schaffen kein Brot. Lebensphilosophen, die durch ihre Macht und ihren Einfluß dazu imstande sind, mögen ihm Land verschaffen, auf daß auch seine Familie ein klein wenig an der Lebensfreude teilnehmen kann. „Vivere necesse est . . .“

Ein drittes Beispiel. Darin muß ich von mir selber sprechen. Bis zur Reifeprüfung ist es mit der geldlichen Unterstützung vom Vaterhause glatt gegangen. Seit ich studiere, zeigt sich deutlich, daß die Gelder, die aus dem kleinen Ackerbaubetrieb meines Vaters für mich herauskommen und die ich auf das Nötigste beschränke, indem ich durch Privatunterricht selber verdiene und mich jeder überflüssigen Ausgabe (Nichtraucher, Nichttrinker) enthalte, an dem Mark des Betriebes zehren. Außer mir müssen von dem Betriebsgewinn vier Geschwister leben, vier Geschwister, die keine höhere Schulbildung haben genießen können, die auch von der Philosophie nichts wissen, alle aber für ihr ganzes Leben in ihrer tätigen Arbeit für sich und die Nächsten aufgehen müssen und werden. Der Vater — die Mutter ist lange tot — will nicht, daß ich das Studium aufgebe, obgleich ich mich mehrfach ernstlich mit diesem Gedanken getragen und mich nach bezahltem Dienst umgesehen habe. Es hat in der letzten Zeit Wochen gegeben, wo mir die Philosophie vollkommen fern bleiben mußte, weil ich gezwungen war, in der Arbeit für den Augenblick aufzugehen. Ich habe daraus gelernt, nicht gering zu denken von den vielen, vielen Mitmenschen, die im harten Kampf ums Dasein jeder „höheren Idee“ entbehren und ihre Blicke auf das Nächstliegende richten müssen. Der Hunger wird nämlich nicht durch die Vermittlung irgendeines allgemeinen Wissens verscheucht, sondern nur dadurch, daß man seinen Nächsten dazu verhilft, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Wer die Sorge um das tägliche Brot nicht kennt, versteht nicht die Verbitterung der Millionen Arbeiter, denen ihre Arbeit genommen ist. Zwei Millionen Deutsche haben keine Arbeit und leiden bei der geringen Unterstützung bittere Not! Heran, ihr Lebensphilosophen, die ihr die Macht und den Einfluß habt, hier zu bessern! Wenn es euch ernst ist mit dem Gedanken, daß Unwerte vermieden werden müssen und daß wir auf Erden die Aufgabe haben, Werte zu schaffen und für das Wohl der Gesamtheit zu wirken: hier lohnt es sich! Hier gelten aber auch die Worte des lebenskundigen deutschen Romandichters Wilhelm Raabe, der am Schluß eines „Ans Werk, ans Werk!“ überschriebenen, glühenden, lebensbejahenden Gedichts geschrieben hat:

Keine Hand ist so schwach, keine Kraft so gering,
sie mag tun zu dem Werk ein gewaltig Ding.
Mancher Geist gar stolz, von gar hellem Schein
mag doch nur verwirrend leuchten darein.
O bietet die Herzen, o bietet die Hand,
daß sich hebe der Herd im Vaterland!
Ans Werk, ans Werk, es ist Gottes Will'!
Fluch dem, der dem Ruf nicht folgen will!

Ja, mancher Geist gar stolz... Echte Freude, Werte im Kleinen zu schaffen, kann vielleicht niemand ungeeigneter sein als manche Philosophen. Möchten die Philosophen, zu denen ich mich auch rechne, doch erkennen, daß die Lebensphilosophie im

oben angedeuteten Sinne wertvoller ist als alle bloße Facharbeit, als alle Begriffsspalterei, die doch lediglich der Förderung der Wahrheit dienlich sein kann, aber nicht leicht die Not des Lebens besiegen hilft.

So kann ich verstehen, daß Philosophen, die ihr Fach als Wissenschaftler treiben, von einer Philosophie fürs Volk nichts wissen wollen. Sie werden sich wohl bewußt sein, daß durch ihre wissenschaftliche Arbeit das Wohl der Gesamtheit ebensowenig gefördert wird, wie durch die Fortschritte etwa auf dem Gebiete der theoretischen Physik. Ich achte sie als Wissenschaftler; neben ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit können sie ja auch Lebensphilosophen sein in demselben Sinne wie die schlichten, einfachen Menschen, denen die Philosophie zeitlebens ein unbekanntes Etwas bleibt: durch Hilfe im kleinen, eine Hilfe, die ihren Lohn in sich selber trägt.

Verständlich ist mir ferner, daß Menschen des täglichen Lebens, die wirklich Macht und Einfluß besitzen, etwa indem sie als Mitglieder der Stadt- oder Volksvertretungen an der Fassung wichtiger Beschlüsse mitarbeiten können, ihre volle Aufmerksamkeit auf die Dinge der Außenwelt richten und auf die strenge wissenschaftliche Philosophie überhaupt nicht eingehen wollen. Sie betätigen sich eben nicht als Theoretiker, sondern als Praktiker. Sie erfassen mit klarem Blick die Erfordernisse der Zeit und suchen nach Kräften, in mühseliger Kleinarbeit den Erfordernissen der Gegenwart gerecht zu werden.

Was sollen diese Zeilen? Philosophen vor einer Überschätzung der Philosophie warnen, sie vor allem warnen, in ernsten Fragen Schön- oder Dunkelrednerei zu treiben und die Leser und Mitarbeiter der Zeitschrift „Philosophie und Leben" anregen, einer wahren Lebensphilosophie zu huldigen, deren wesentlicher Teil nicht in wissenschaftlichen Büchern steht, die nicht auf Ruhm und Lob wartet, die jedermann beherrschen kann, auch der, dem das Dasein einer wissenschaftlichen Philosophie nie näher getreten ist und deren Befolgung mehr echte Werte schafft, mehr Lebensfreude zu bringen geeignet ist als philosophisch-fachwissenschaftliche Ausführungen aller Art, deren Bedeutung für die Erforschung der Wahrheit ich nicht bestreite, deren Kenntnisnahme und Einfluß im wirklichen Leben aber von weit geringerem Wert ist, als ich früher einmal geglaubt habe.

Bemerkungen zum Vorstehenden. Einem Arbeitslosen Arbeit verschaffen, ist nicht — Philosophie, auch nicht „Lebensphilosophie", sondern ist sittlich wertvolles *Handeln*. „Philosophieren" bedeutet nach Erkenntnis streben (vgl. Jahrg. III, H. 1, S. 28). So mag Philosophie auch die Einsicht klären und festigen (soweit dies nötig sein sollte), daß Liebestätigkeit für andere wirklich etwas Wertvolles und darum Seinsollendes, Pflichtmäßiges ist. —

Für jemand, der philosophische Erwägungen überhaupt nicht „verstehen kann", vermögen sie selbstredend auch keinen Trost zu spenden. Wem aber Philosophie innerlich etwas bedeutet, der mag auch in Notlage seelische Stärke aus ihr gewinnen. *Satt* kann ihn Philosophie allerdings nicht machen. Sie kann eben nicht zaubern.

Es scheint das alles selbstverständlich zu sein. Aber der vorstehende Brief gibt doch Veranlassung, dieses Selbstverständliche einmal auszusprechen.

Wieviel unbegründete Vorwürfe, z. B. solche, die der „Wissenschaft" oder dem Verstand heute gemacht werden, beruhen auf — Enttäuschung. Man hat Großes von Dingen erwartet, die ihrem Wesen nach jenes Große gar nicht leisten konnten.

Eben darum ist es wichtig, sich Klarheit darüber zu verschaffen, was Menschen und Dinge ihrem Wesen nach sind; welche Ansprüche man an sie stellen kann und welche nicht. Nach solcher Klarheit streben, heißt — philosophieren.

Philosophisches Nachdenken wird aber leicht auch zeigen, daß die Vorwürfe, die in dem Briefe gegen streng wissenschaftliche Forschung oder gegen „Fach-Philosophie" erhoben werden, sehr kritisch aufgenommen werden müssen. Denn es bedeutet wieder das Wesen und den Eigenwert von Wissenschaft und Philosophie verkennen, wenn man an sie den Anspruch stellt, sie müßten *unmittelbar* „das Wohl der Gesamtheit" fördern (wobei, nach dem Zusammenhang zu schließen, unter „Wohl" die Befriedigung der dringendsten Lebensbedürfnisse gemeint ist). Indessen ihre Aufgabe ist: Wahrheit zu erkennen. Es würde Preisgabe eines echten Kulturwertes bedeuten, wenn man die Fähigkeit einbüßte, Wahrheitserkenntnis als solche zu schätzen.

Nebenbei sei übrigens bemerkt, daß die Forschung — gerade auf dem Gebiet der Physik — niemals auch für Förderung des materiellen Wohls so vieles geleistet hätte, wenn sie stets nur solchen Forschungen sich gewidmet hätte, deren praktischer Nutzen unmittelbar einleuchtete. A. M.

Pessimismus und Lebensfreude

Eine Entgegnung auf den Artikel „Lebensfreude" von Berendsohn (H. 1, S. 23 ff.)

Von Theodor Asholt

Weltanschauung und Lebensauffassung sind in erster Linie vom persönlichen Erleben bedingt. Deshalb erscheint es fast unmöglich, einen andern lediglich durch Erkenntnisgründe für seine Auffassung zu gewinnen. Man kann nicht durch Beweise überzeugen. Wenn man den andern für seine Auffassung gewinnen will, dann muß man versuchen, ihn das nacherleben zu lassen, was man selbst erlebt hat. Das kann aber nur geschehen, wenn die Grundstimmung des andern bis zu einem gewissen Grade der eigenen gemäß ist.

Die Philosophen haben die Welt und das Leben immer wieder verschieden aufgefaßt, von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Sie glaubten, die Rätsel, welche die Menschen umgeben, lösen zu können; sie lösten sie aber schließlich nur für sich und noch für diejenigen Menschen, die ihnen seelisch verwandt waren.

Zwischen zwei Polen bewegt sich das Erleben der Menschen. Die Menschen sind geneigt, die Welt und das Leben entweder vom Standpunkt des Optimismus oder dem des Pessimismus aus zu werten. Und demgemäß ist ihr Erleben. Freilich, Optimisten und Pessimisten als reine Typen sind äußerst selten. Zwischen Optimismus und Pessimismus gibt es unzählige Nuancen. Ausschlaggebend für das eigenartige Erleben ist das Mehr oder Weniger.

Was hat der Optimismus vor dem Pessimismus voraus? — Die Lebensfreude! So scheint es wenigstens auf den ersten Blick. Vierfach sei die Wurzel der Freude am Dasein, meint Berendsohn in seinem Artikel. Es sei der geläuterte Sinnesgenuß, die künstlerische Freude an den schönen Erscheinungen der Natur und der Kunst, die Freude an der Wissenschaft und am hohen Gedankenbau der Weltanschauung und die Freude am Wirken im Dienste der menschlichen Gemeinschaft. Freilich muß er zugeben, daß letztere Millionen versagt ist, weil sie ihre Kraft um des Lebensunterhaltes willen verkaufen müssen. Wollte man im Sinne Schopenhauers Freude und Leid gegeneinander abwägen, so würde diese Tatsache schon genügen, die Wage des Lebensleids gegenüber der der Lebensfreude bedeutend zu senken. Aber so darf man nicht rechnen. Leid und Freude sind nicht einfache Größen, die man gegeneinander verrechnen kann. Eine große Freude kann tausendfaches Leid aufwiegen. Aber auch umgekehrt: ein großes Leid hebt tausendfache Freude auf. Entscheidend ist in beiden Fällen das persönliche Erleben.

Ohne Frage ist die Lebensfreude für den Menschen ein hohes Gut. Unendlich elend ist der, der sich nicht freuen kann. Ob aber Lebensfreude Selbstzweck sein darf, ob man den Sinn des Lebens mit dem Begriff Lebensfreude deuten kann, erscheint doch zweifelhaft.

Schopenhauer spricht nicht zu Unrecht vom verflachenden Optimismus. Der ausgesprochene Optimist — als Philosophen gibt es den nicht, und überhaupt sind optimistische Menschen seltener, als man glaubt — erlebt die Lebensfreude im großen und ganzen als Genuß, oft sogar nicht einmal als geläuterten Sinnesgenuß, selten als Kunstgenuß. Letzteren deshalb selten, weil ihm das Größte und Schönste an der Kunst: das Tragische, nicht aufgehen kann. Er kann es gemäß seiner seelischen Grundstimmung nicht erleben. Für ihn ist das Tragische nichts anderes als ein Reiz des Kontrastes, über den er rasch zu sich zurückkommt. Es klingt in ihm nicht nach.

Und doch ist das Tragische von der höchsten Bedeutung für das menschliche Leben. Wer das Tragische nicht zu erleben vermag, der ist nicht nur unfähig zum höchsten Kunstgenuß, sondern auch unfähig, die Frage nach dem Sinn des Lebens im Ernst aufzuwerfen. Nur für denjenigen wird der Sinn des Lebens zum Problem überhaupt, den das Leben dahin geführt hat, über seinen Sinn radikal zu zweifeln, bis zu einem

gewissen Grade mindestens auch zu verzweifeln. Der Optimist wird mit dem Leben zu rasch fertig. Der ausgesprochene Pessimist wird mit dem Leben im Grunde nie fertig. Denn ihm kann selbst die im höchsten Maße pessimistische Lösung der Frage nach dem Sinn des Lebens, etwa die Philosophie Schopenhauers, nicht genügen. Er muß immer wieder tiefer forschen.

Als Nietzsche noch Anhänger Schopenhauers war, hat er ihn als Erzieher hoch gefeiert. Schopenhauer wird gewiß für viele seine große Bedeutung als Erzieher zum Nachdenken über den Sinn des Lebens noch lange behalten. Denn nur derjenige, welcher durch die Schule des Pessimismus gegangen ist, wird das Leben und die Welt sub specie aeternitatis (mit einem Blick auf die Ewigkeit) betrachten können. Um die Frage nach dem Wert des Daseins überhaupt zu stellen, muß man erst gelernt haben, sein eigenes Dasein nicht als unbedingt wertvoll anzusehen. Die Freude am Dasein, die Lebensfreude muß einem dabei auch als etwas sehr Zweifelhaftes, als ein großer Irrtum erschienen sein. Wenn es aber eine Freude am hohen Gedankenbau der Weltanschauung gibt, dann ist sie sicher nur demjenigen zugänglich, der durch den Zweifel, den Pessimismus, hindurch sich seine Weltanschauung erworben hat.

Nietzsche war Schüler Schopenhauers. Aber er ist es nicht geblieben, er ist über ihn hinausgegangen. Sein Weg ging von der stärksten Lebensverneinung hin zur stärksten Lebensbejahung. Er hat schließlich dem Leben einen ganz anderen Sinn und Wert zugemessen, als es Schopenhauer tat. Welche Lösung des Rätsels Leben die richtige ist, ob die Schopenhauers oder die Nietzsches, darauf kommt es hier nicht an. Die Entscheidung darüber hängt ja, das sei nachdrücklich betont, vom persönlichen Erleben ab. Wichtig erscheint hier nur die Tatsache, daß der schärfste Lebensbejaher Nietzsche vom Pessimismus ausgegangen ist.

Es ist aber etwas sehr Eigenartiges mit der Lebensbejahung Nietzsches. Gewiß, wer in seinem Sinn das Leben bejaht, der muß wirken, der wird ein Schaffender sein, und der wird damit auch Freude am Wirken erleben, d. h. die Lebensfreude in ihrer vierten Wurzel. Aber in einer Lebensbejahung wie der Nietzsches liegt bewußte Anerkennung des tragischen Weltgeschehens. Nicht das eigene Dasein ist an sich wertvoll, es ist nur wertvoll in bezug auf ein höheres Ziel. Der einzelne, das Ich soll zugrunde gehen, am Leben zerbrechen, wenn es damit zur Erreichung des höheren Zieles beiträgt.

Nach Nietzsche ist das der Übermensch. Auch auf diese Formulierung des Menschheitszieles kommt es hier nicht an. Wichtiger erscheint die Bedeutung des Tragischen für eine Philosophie der Lebensbejahung. Wer schafft, will Erfolg. Der Erfolg besteht für den im Äußerlichen, der sich nicht um den tieferen Sinn des Lebens bemüht. Der äußere Mißerfolg, ja sogar der Mißerfolg überhaupt, kann aber größter Erfolg sein, und zwar sowohl für den einzelnen, als auch für die ganze Menschheit. Sind nicht gerade die Größten an sich selbst, an ihren Ideen zugrunde gegangen? Aber ihr Zugrundegehen war zugleich Sieg. Die Idee siegte oft, während der Träger der Idee vernichtet wurde.

Das Wesen des Tragischen ist stets verschieden gedeutet worden. Vielleicht ist das der Sinn: Siegen im Zugrundegehen. Wer in diesem Sinne das Leben als tragisch erlebt, der ist befähigt, ein Schaffender zu sein, der muß wirken bis zum letzten Atemzuge. Der erlebt auch die Freude am Wirken in völliger Reinheit. Sie bleibt ihm noch dann, wenn alle Freuden am eigenen Dasein erlöschen. Denn ihm ist das eigene Dasein nicht wertvoll an sich, sondern wertvoll in bezug auf etwas anderes Wertvolleres. So wirkt er ja auch nicht für sich, für sein eigenes Dasein, sondern im Dienste des Andern, Wertvolleren.

Wer aber so lebt, so sein Leben erlebt, der ist nicht Optimist, wenn Optimist sein heißt: das eigene Leben bejahen. Er ist vielmehr Pessimist, denn Pessimist sein heißt: das eigene Leben verneinen.

Pessimismus und Freude schließen einander nicht aus. Freilich Freude am Dasein an sich vermag der Pessimist im Grunde nicht zu empfinden. Aber dafür kommt seine Freude aus größerer Tiefe als die des Optimisten. Mag auch die Freude, zu der der Pessimist fähig ist, immer als Unterton etwas von Resignation enthalten und mag in diese Freude immer wieder eine Dissonanz hineinklingen, so ist sie doch edler als die

des ausgesprochenen Optimisten. Dieser soll sich in seiner Art so lange seines Daseins freuen, bis ihm diese Freude schal wird.

Bemerkungen zum Vorstehenden. „Die Philosophen lösten die Rätsel von Welt und Leben nur für sich und noch für diejenigen Menschen, die ihnen seelisch verwandt waren." In diesem Satze bekundet sich der heute so weit verbreitete Relativismus und Skeptizismus. Jene „Rätsel" können zweifacher Art sein, nämlich Fragen, die sich auf die Wirklichkeit beziehen oder solche, die sich auf Werte richten. Sind Sätze der ersten Art „wahr", so sind sie absolut wahr, eben darum auch für alle. Gewiß wird man bestimmte Wahrheiten nur entdecken, wenn man von bestimmten „Gesichtspunkten" aus das Gegebene betrachtet und untersucht, aber das macht die Geltung der dabei gefundenen Sätze nicht zu einer bloß relativen. Hinsichtlich der Wertfragen gilt Entsprechendes: Ist ein Werturteil, z. B. daß Gerechtigkeit ein hoher sittlicher Wert ist, wahr, so wird die Geltung dieses Satzes nicht dadurch eine nur „relative", daß manche ihm vielleicht nicht zustimmen, weil sie den Wert der Gerechtigkeit nicht wirklich in sich erleben. Scharf ist nämlich zu scheiden zwischen den Werten selbst (und den für sie geltenden Sätzen) und dem Erleben der Werte durch Subjekte. Die Fähigkeit und Gelegenheit zu diesem Erleben ist individuell sehr verschieden, insofern relativ; das Sein der Werte und die Geltung der auf sie bezüglichen wahren Sätze wird dadurch nicht berührt.

In den Bereich des Erlebens und damit der individuellen Verschiedenheit (also der „Relativität") gehört der Gegensatz von Optimismus und Pessimismus — freilich nur wenn man die Worte in dem heute üblichen — psychologischen — Sinne nimmt. Danach heißt „Optimist", wer die Fähigkeit und Neigung besitzt, in allem vorwiegend das positiv Wertvolle zu erleben, während für den „Pessimisten" ebenso allenthalben der Unwert hervortritt.

Älter als dieser psychologische Sinn des Wortpaares ist ein theologisch-metaphysischer. In ihm ist auch noch die Grundbedeutung der beiden Worte (optimus der beste, pessimus der schlechteste) erkennbar. Leibniz hatte gelehrt: diese unsere Welt ist die best-mögliche, Schopenhauer setzte dem den Satz entgegen: sie ist die schlechteste. Das Problem in dieser Fassung scheint mir unlösbar, schon deshalb, weil wir ja keine anderen Welten kennen, mit denen wir die unsere vergleichen könnten, um damit ihren Wert zu messen.

In einer wieder anderen (dritten) Bedeutung faßt Asholt die beiden Worte: er nennt „Optimisten", wer „das eigene Leben bejaht", „Pessimisten", wer es „verneint".

Freilich dürfte er einer Selbsttäuschung unterliegen, wenn er sich für einen Pessimisten in diesem Sinne hält. Er stimmt doch im wesentlichen Nietzsche zu; diesen aber nennt er selbst als „schärfsten Lebensbejaher". Gewiß, er ist vom Pessimismus Schopenhauers „ausgegangen", aber er ist nicht bei ihm stehen geblieben, sondern er hat ihn überwunden; er ist also insofern zum „Optimisten" geworden, freilich einem solchen, dem jedes „flache" Übersehen der Unwerte des Daseins fernliegt.

Orientieren wir uns an Nietzsche, so könnten wir — und das wäre eine vierte Bedeutung — als „Optimisten" den bezeichnen, der an der Überzeugung festhält, daß im Leben trotz aller Unwerte doch überwiegend Wertvolles verwirklicht werden kann; der „Pessimist" würde dem gegenüber meinen, alles Streben und Schaffen lohne sich im Grunde nicht; es komme im Grunde doch nichts Wertvolles dabei heraus. —

Mit dem Gegensatz von „Optimismus" und „Pessimismus" vermischt sich in den Erörterungen Asholts noch die Frage, worin denn der Wert des Lebens zu finden sei, in der Lebensfreude, also in einem mehr passiven Erleben (eine Ansicht, zu der auch Schopenhauer neigte) oder in der inneren Aktivität des „Schaffens", was die Überzeugung Nietzsches war, die ich auch für die richtige halte. Dabei kann der Wert des Lebens auch dann bejaht werden, wenn das Ich „zugrunde geht", sei es, daß das tatsächliche Ich verneint wird, damit ein besseres Ich entstehe („Stirb und werde"), sei es, daß der Einzelne überhaupt sein Leben einsetzt, um hohe Werte der Gemeinschaft zu verwirklichen. Daß solch ein „Schaffender", der gar nicht an seine Freude und sein Glück denkt, dennoch bisweilen beides „in völliger Reinheit" erleben kann, in dieser Beobachtung kann ich Asholt völlig zustimmen; aber auch wenn ihm

Glück nicht zuteil wird, handelt er bei solcher Hingabe jedenfalls moralisch, verwirklicht also einen positiven Wert, den sittlichen.

Lassen wir also den müßigen Streit darüber, ob die Welt die „beste" oder die „schlechteste" sei! Wenden wir uns vielmehr von dem herkömmlichen theologisch-metaphysischen Sinn des Optimismus-Pessimismusstreites zum Meliorismus (melior besser), das ist: zu dem Glauben, daß wir die Welt selbst „besser", wertvoller, machen können! Das aber ist der Optimismus der „Schaffenden" im Sinne Nietzsches, und diesen Optimismus — mit pessimistisch-tragischem Unterton — teilt im Grunde auch Asholt. A. M.

Zum Begriff des „Ganzen"

Zu dem Aufsatz von Professor H. Driesch „Das Organische im Lichte der Philosophie" in „Philosophie und Leben", Heft 1, 1927, möchte ich mir folgende Frage gestatten:

Bezüglich des Begriffs des Ganzen ist es gut, mathematisch zu verfahren. Das Ganze ist das Ergebnis einer Summation von Teilen, als solches aber im doppelten Sinn zu fassen: im Sinne der Algebra oder im Sinne der Integralrechnung.

Das algebraische Ganze ist im Gebiete der „verités de fait" das mechanische System (ein Wasserstoffatom nach Bohrschem Muster oder ein Kristallgitter als der einzig mögliche stabile Gleichgewichtszustand eines Haufens von Atomen), das Integralganze ebendort der Organismus (eine Amöbe oder auch ein Mensch). Bei dem Teil ist wieder die Frage, ob Organismus oder mechanisches System (regressus in infinitum). Dr. Hermann Schmidt, Düsseldorf.

Dazu bemerkt **Professor Driesch** folgendes:

Ich würde weder das Ergebnis einer algebraischen Summation noch das einer Integration ein „Ganzes" nennen. Beides sind in meinem Sinne „Summen". Zum Ganzen gehört das Gegliedertsein: es besteht aus vielen verschiedenen Teilen und ist doch „Eines" wegen der Beziehungen der Teile zu einander.

Beispiele: Ein Tisch, ein Bild, ein Frosch.

Der Begriff Ganzheit kann nicht eigentlich definiert, wohl aber in seiner Bedeutung geschaut werden (ebenso ist z. B. der Begriff Beziehung indefinabel.) Zur Summe gehört der „Teil" (im engeren Sinne), zum Ganzen das Glied.

Begriffe sind stets „ganz". In bezug auf sie können wir sagen: Etwas ist ganz, wenn durch Entnahme eines seiner Bestandteile sein Wesen gestört wird. (Die „Bedeutung" eines Begriffs ist eben sein Wesen.)

Aber dieser Satz stimmt auf empirische Ganzheiten nicht und ist deshalb keine Definition des Begriffs „Ganzheit" im allgemeinen Sinne. (Man mag sagen, das „Wesen" eines Hundes werde gestört, wenn ich ihm ein Bein nehme. Aber wie, wenn ich ihm 3 Haare nehme?)

Es gibt maschinelle (artifizielle) und natürliche Ganzheiten (Organismen). Maschinelle Ganzheiten sind das Produkt natürlicher.

Das einzige Kriterium, welches für natürliche Ganzheit angeführt werden kann, ist dieses: Ganzheit liegt bei Dingen vor, wenn ihre Entstehung mechanisch unverständlich ist, d. h. nicht aus Wechselbeziehungen zwischen den Teilen ableitbar ist.

Dies alles ist in meiner „Ordnungslehre" (2. Aufl. 1923) eingehend dargelegt, kurz auch in meiner Leipziger Antrittsrede „Das Ganze und die Summe" (1921).

Besprechungen

Segel, B. Weltkrieg. Welt-Revolution, -Verschwörung, -Oberregiment. Berlin SW 68, Philo-Verlag. 78 S. 2.—

Der Verfasser hat durch sein früheres Werk „Die Protokolle der Weisen von Zion" kritisch beleuchtet (in demselben Verlag 1924 erschienen), eine außerordentlich wertvolle Aufklärungsarbeit geleistet. In der vorliegenden Schrift hat er auf Anregung des verewigten Rudolf Eucken das ganze Thema in leichterfaßlicher, knapperer Form ohne

den wissenschaftlichen Apparat bearbeitet. Die Schrift eignet sich außerordentlich zur Bekämpfung eines mit den übelsten Mitteln der Verleumdung und Fälschung arbeitenden Antisemitismus. —

Bei dieser Gelegenheit mag hier ein bedeutsames Wort des Grafen H. Keyserling („Wiedergeburt", Darmstadt 1927, S. 391) Platz finden über „den einzig wahrhaftigen Wegweiser zum antisemitischen Ziel". Dies Ziel bedeutet nämlich: „das schlechte Judentum zu überwinden". „Dies kann ausschließlich durch den Sieg des guten Judentums gelingen. Den Juden überhaupt aus der Welt zu schaffen, ist zu ein hoffnungsloses Unterfangen; erstens handelt es sich bei ihm um einen ewigen Geistestypus, insofern unabhängig von Blut; zweitens ist er typischerweise an Geist dem Antisemiten überlegen; drittens ist sein Typus gerade unter der Bedrückung gewachsen, weshalb der, welcher ihn verfolgt, ihn in Wahrheit fördert!" A. M.

Lessing, Theodor. Rudolf Hans Bartsch. Ein letztes deutsches Naturdenkmal. Leipzig, Staakmann, 1927, 113 S.

Wer ihn noch nicht kennt, den 1873 zu Graz geborenen Dichter, dem möge dies mit Liebe geschriebene Büchlein Antrieb sein, ihn kennenzulernen.

Bartsch selbst aber kann stolz sein auf einen solchen Verehrer, Deuter und Künder

A. M.

Messer, A. Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Leipzig, Reinicke. 1926. 270 S. 9.—, Ganzleinen 11.—.

Die Wertfragen schieben sich immer entschiedener in den Vordergrund der philosophischen Erörterungen. Indessen einige Richtungen der Philosophie wie auch weitere Kreise philosophisch Gebildeter zeigen sich von dieser Entwicklung noch wenig berührt. Darum stellt sich der Verfasser die Aufgabe, die wirklich hervorragenden deutschen Leistungen auf dem Gebiet der Wertphilosophie aus den letzten zwanzig Jahren darzustellen und zu beurteilen. Zur Behandlung kommen die phänomenologische Richtung (Scheler), die idealistische (Rickert), die metaphysische (Münsterberg), die realistische (William Stern). Das Buch ist als ein einführendes gestaltet, setzt also nicht besondere philosophische Vorkenntnisse voraus, enthält aber die tiefstgehenden Antworten auf die für jeden Nachdenklichen wichtigste Frage nach dem Sinn des Lebens. (Selbstanzeige.)

Stoker, H. G. Das Gewissen. Bonn, Fr. Cohen. 1925. (Schriften zur Philosophie und Soziologie, herausgegeben von Max Scheler, Bd. II.)

Mit bemerkenswertem Scharfsinn und staunenswerter Gründlichkeit behandelt der aus der Scheler-Schule hervorgegangene Verfasser das Problem des Gewissens. Leider geht er nicht vom „Leben" aus; sonst hätte ihm seine Heimat, Südafrika, schon durch die Vergleichung der verschiedenen Gewissensanlagen und -äußerungen bei Buschmännern, Ovambos, Hereros, kathol. und protest. Kaffern ein unschätzbares Beobachtungsmaterial geliefert. Allein er schätzt den „bloßen Empirismus" nur wenig; vielmehr hat er, um dem „echten Gewissen" auf die Spur zu kommen, mit ungeheurem Fleiß und prüfender Hingabe in die philosophischen und theologischen Gewissensauffassungen sich vertieft und behandelt nach einleitenden Betrachtungen über die Vieldeutigkeit des „Gewissens" zunächst vier Gruppen von Gewissenstheorien: den Intellektualismus, d. h. das Gesetz als sittliche Erkenntnis oder sittliches Bewußtsein, den Intuitionismus „als unmittelbares Erfassen der sittlichen Werte oder der sittlichen Schuld", den Voluntarismus: das Gesetz als sittlicher Drang, den Emotionalismus, d. h. das Gesetz als sittliche Regung, als plötzliches Erlebnis des Gegensatzes von Gut und Böse. — Verfasser sieht nur in letzterer Erscheinung „echtes Gewissen", wenn dieses auch Erkenntnis und Drang irgendwie voraussetzt. Er findet „das Wesen des Gesetzes in der reellen inneren Kundwerdung des Personal-Bösen", d. h. ich fühle, daß ein böses Prinzip in mir ist und daß dieses im bösen Wollen oder in der bösen Tat den Sieg davontragen will oder schon davongetragen hat, demnach unterscheidet er das warnende, das gute und das böse Gewissen (S. 209—210). Dieses letztere untersucht er mit besonderem Eifer: es erscheint ihm als das ursprünglichere, tiefere, als ein theal- (d. i. göttlich-)metaphysisches, nicht bloß als moralisches Phänomen, als Erlebnis der Schuld gegenüber Gott, von der nur Reue und Versöhnung heilen kann

(149—159). Nur das Gute im Menschen stammt von Gott, das Böse von ihm selbst, es ist also eine Eigenschaft, nicht ein bloßes Gefühl. — Infolge eines Überrestes theologischer Denkweise verkennt der Verfasser, daß die von ihm hauptsächlich geschilderten Gewissenserlebnisse nur da und dann eintreten, wo und wann das sittliche Werten unter religiöser Motivierung und Sanktionierung eingeprägt worden ist und in lebendigem Glauben festgehalten wird, während auf dem Boden reiner, autonomer Sittlichkeit die Gewissensreaktionen wesentlich anders sich abspielen. (Vgl. A. Messer, Ethik, Leipzig, 1918, S. 80 ff.)

In kürzeren Abschnitten behandelt Verfasser noch die Entwicklung des Gesetzes, an die er schon mit einer gewissen Befangenheit herantritt, weil er im Gesetz ein überbiologisches, theales Gebiet erblickt, und die „Geltbarkeit des Gesetzes einschließlich der Erziehbarkeit dess." (S. 212—278). — Trotz seiner noch etwas theologischen Einstellung wird das Werk in der ethischen Literatur einen dauernden Wert behalten und — wie Prof. Scheler in der Vorrede sagt — für alle fernere Forschung einen bedeutsamen Markstein bilden. Prof. J. Unold, Starnberg.

Falckenberg, Richard. Geschichte der neueren Philosophie. 9. Aufl. verbessert und ergänzt von E. v. Aster. Berlin, de Gruyter 1927. 749 Seiten. Geh. 18 Mk., geb. 20 Mk.

Diese beliebte Philosophiegeschichte ist von einem Meister des Faches neu bearbeitet. Er hat pietätvoll das Unveraltete an Falckenbergs Werk gewahrt, aber in geschickter Weise Änderung und Ergänzung da eintreten lassen, wo es sachlich geboten schien. A. M.

Heyde, Joh. Erich. Wert. Erfurt, Stenger, 1926. 211 S. Geh. 8,50, geb. 9,50 Mk.

Eine Erörterung der Grundbegriffe und Grundformen der Wertlehre von musterhafter Klarheit und Gründlichkeit. A. M.

Becher, Erich. Einführung in die Philosophie. München, Duncker und Humblot, 1926. 310 S. Geh. 9,50, geb. 12,50 Mk.

Der Verfasser beschränkt sich im wesentlichen auf eine Darstellung der Erkenntnistheorie und Wertphilosophie. Die Darstellung ist nach Inhalt und Form vortrefflich. Der Titel des Buches verheißt freilich mehr; will man eine Orientierung in dem Gesamtgebiet der Philosophie, so wird man noch immer am besten zu O. Külpes Einleitung in die Philosophie (Leipzig, Hirzel), greifen. Becher stimmt übrigens mit Külpe in seinen grundlegenden Ansichten überein. H.

Taut, Bruno. Ein Wohnhaus. Mit 104 Photographien und 72 Zeichnungen. Franckh'sche Verlagsbuchhdlg., W. Keller & Co., Stuttgart, 1927. Geb. 6,50 Mk. 120 Seiten.

Hier wird versucht, an dem Beispiel eines fertigen und bewohnten Einfamilienhauses die Probleme der modernen Wohnung zu lösen. Zweckmäßigkeit und Einfachheit ergibt eine andere Schönheit, als wir sie bis jetzt gewohnt waren. Zwar ist das Extrem des nur Praktischen heute überwunden; noch mehr aber jene Art des Ästhetischen, die ohne innere Rechtfertigung und inneren Zusammenhang der Erscheinung aufgebürdet wird. Bruno Taut zeigt an seinem eigenen Landhaus in Berlin-Dahlewitz, wie er die Grundforderungen des Zweckmäßigen und Schönen vereinigt. Heute, wo so viel über den neuen Typ und über die neuen Gedanken geredet wird, ist es doppelt willkommen, einmal die Verwirklichung derselben zu sehen, und zwar durch einen Vorkämpfer der neuen Richtung. Daß das bis in Einzelheiten dargestellte und beschriebene Heim ein gut bürgerliches 5-Zimmerhaus ist und kein für Andre unerschwingliches Märchenschloß, erhöht noch den Nutzen und die Freude an dem Buch. Seine besondere Bedeutung besteht aber nicht darin, daß es zu kritikloser Nachahmung des Vorgezeigten aufrufen will — manches davon wird Versuch bleiben und manches davon wird sich selbst überwinden und verbessern —, sondern sein Hauptwert besteht in der Anregung zu einer neuen, sachlicheren und einfacheren Einstellung gegenüber den eigenen Wohn- und Lebensgewohnheiten. Damit empfängt der Hausbau den besten Antrieb zu neuer Lebendigkeit. P. Messer-Platz.

Kinkel, Walter. Leben und Seele. Vom Denken, Reden und Schaffen. Vorstufe zu einer Charakterlehre. Berlin, Alfr. Unger. 34 S. 2.—

Der bekannte Geschichtsschreiber der Philosophie erweist sich in diesem Büchlein zugleich als tiefdringender Psychologe, Weltweiser und — Künstler. Die Gedanken sind so meisterlich geformt und geschliffen, daß man auf jeder Seite die prächtigsten Aphorismen nur so auflesen kann. Ein paar Proben mögen das veranschaulichen: „Die Liebe ist sinnig, die Begierde sinnlich." „Mensch sein ist Schicksal und — Aufgabe." „Die Theorie des Milieus zu Ende gedacht, verwandelt alle Menschen in Nullen." „Die Verantwortung ist das Rückgrat der Seele." „Erst schafft ihr Armut, dann wollt ihr mit Barmherzigkeit prunken." „Ein guter Mensch, der sich in sich selbst verschließt, gleicht dem weißen Lichtstrahl: es fehlt nur das Prisma der Liebe, damit die Farbenpracht seiner Seele offenbar wird." „Gegen Ratgeber hilft nur eigener Rat." A. M.

Behn, Siegfried. Sein und Sollen. Eine metaphysische Begründung der Ethik. Berlin und Bonn, Dümmler. 1927. 328 S. Kart. 9.75, geb. 11.75.

Ein kenntnisreiches, ein geistreiches, ein mit erlesenem Stilgefühl geschriebenes Buch, recht geeignet zu „überreden". Aber „überzeugen" konnte es mich nicht. Daß das „Sollen" notwendig abhängig sei von dem Sein, daß also eine Ethik als Lehre vom Sollen notwendig sich gründen müsse auf eine Metaphysik als die Lehre vom tiefsten Bestand des Seins, das ist mir durch das Buch nicht bewiesen worden; eher scheint es unwillkürlich Zeugnis abzulegen für das Gegenteil. Ich gedenke dies, mein Urteil über das jedenfalls bedeutsame Buch in einem besonderen Aufsatz zu begründen. A. M.

Maas, Harry. Kleine und große Gärten. Aus der Werkstatt eines Gartengestalters. Mit 118 Bildern und 52 Plänen. Verlag Trowitzsch & Sohn, Frankfurt a. d. Oder. 260 S. 18.—.

Tief aus der Gegenwart heraus erhebt sich nicht nur das Verlangen nach der neuen Wohnung, wie etwa ein Bruno Taut sie zu gestalten sucht, es erhebt sich auch die Sehnsucht nach dem neuen Garten. Beides aus dem gleichen inneren Drang des heutigen Menschen weg vom Gekünstelten, Unruhigen und hin zur Einfachheit, zu einer neuen, inneren Verbundenheit mit der Natur. Diese Art, Gärten zu schaffen, erkennt man mit einer stillen, staunenden Freude in dem schönen, mit einer Fülle von anregenden Plänen und Abbildungen bereicherten Werke. Gartengestaltung bedeutet hier: Einheit schaffen zwischen Garten und Haus, zwischen Haus und Natur. Das Ergebnis soll wie die Natur selbst anmuten, nicht im Sinn künstlicher Natürlichkeit des englischen Gartens, sondern einer edlen und selbstgewählten Gesetzlichkeit, die vielleicht den Hintergrund all unserer Umwälzungen bildet. P. M.-P.

Als zweite kostenlose Buchbeigabe wird mit diesem Heft zugleich versandt

Rem. Stölzle, Darwins Stellung zum Gottesglauben.

Der Aufsatz von Karl Küßner über „Die innere Lage des Arbeiters" in Heft 2 ist mit Erlaubnis des Verfassers den „Theologischen Blättern", Jahrgang IV, Nr. 5 (Verlag Hinrichs, Leipzig), entnommen, der von R. Kempf S. 164 dem „Heimatdienst".

Das nächste Heft wird der Jugend und ihrer Problematik gewidmet sein.

Neue Aufsätze können zur Zeit nicht angenommen werden. Beiträge zur „Aussprache" sind dagegen stets willkommen.

Adressen der Mitarbeiter dieses Hefts auf der 3. Umschlagseite.

Von Heft 7 ab werden die Hefte regelmäßig am 15. d. Mts. erscheinen.

Herausgeber und verantwortlicher Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, Gießen, Stephanstr. 25. — Für Einsendungen, die nicht im Einvernehmen mit der Schriftleitung erfolgen, kann keine Verantwortung übernommen werden. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.

VERLAG VON ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN

Messer, Prof. Aug., Glauben und Wissen. Die Geschichte einer inneren Entwicklung. 8°. VIII und 178 S. 3. Auflage. 1924. Brosch. M. 2.—, gebunden M. 3.—.

Es ist nicht vielen Menschen gegeben, ihre eigene innere Entwicklung so zu überschauen, wie es Messer tut, aber ganz sicher sind es nur wenige, die für einen weiteren Kreis eine so kristallklare Darstellung dieser Entwicklung zu geben vermögen, wie es die vorliegende Schrift tut. Durch diese Klarheit, die ein Zeugnis innerer Wahrhaftigkeit ist, wird das Buch eine überaus wertvolle Gabe für jeden gebildeten Menschen. *Deutsche Warte.*

Adler, F., Ethische Lebensphilosophie. 360 Seiten. 1926. Brosch. M. 6.—, Leinwand M. 8.—.

Aus seiner mannigfaltigen Tätigkeit im öffentlichen Leben Amerikas hat sich ihm eine weite und tiefe Erfahrung gebi det, die in ihrer segensreichen Wirkung als eine der wahrsten und edelsten Erscheinungen der freien Religion bezeichnet werden muß. *Logos 1926, Heft 2.*

Barthel, Ernst, Philosophie des Eros. 200 Seiten. 1926. Brosch. M. 4.—, Leinen M. 5.50.

Der Strindbergpreisträger des vorigen Jahres ist ein freier Kopf . . . ein erfreulicher Vorstoß zu einer lebenbejahenden Philosophie des Eros. *Vossische Zeitung.*

H. Hasse, Schopenhauer. Sein Leben, seine Lehre, seine Stellung in der Philosophie. 520 S. mit Porträt. 1926. Brosch. M. 9.—, Leinwand M. 11.—.

Das moderne Schopenhauerbuch, das bisher fehlte. Eine Gesamtdarstellung, fesselnd durch gedankliche Klarheit, Lebensfrische und Eleganz.

A. Vetter, Friedrich Nietzsche. 331 Seiten mit Porträt. 1926. Brosch. M. 6.—, Leinen M. 7.50.

Vetters Darstellung ist mit Geist verfaßt und wird allen gute Dienste leisten, die sich im Irrgarten von Nietzsches Gedankenwelt zurechtfinden wollen. *Professor Drews.*

Cornelius, Friedrich, Die Weltgeschichte und ihr Rhythmus. 408 S. m. 12 Taf. 1926. Br. M. 8.—, Lwd. 10.—, Vel. 12.—.

Es ist das Verdienst von Cornelius, unter Benützung des ganzen erreichbaren Tatsachenmaterials, eine „W ltgeschichte“ aus einem Guß geschrieben zu haben.

Archiv für Politik und Geschichte 1925, H. 2.

Groos, Helmut, Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phaenomenologie. 524 S. 1927. Brosch. M. 15.—, Leinen M. 18.—.

„Ein herzerfreuendes, tief durchdachtes, wohltuendes Werk, aus Kernholz gewachsen, wirklich etwas Schönes!“

Dr. Manfred Schröter, München.

Zeitschrift für Deutsche Bildung

herausgegeben von Dr. Ulrich Peters
Direktor der pädagogischen Akademie, Kiel

Aus dem Inhalt des Maiheftes:

Religiöse Dichtung des jungen Goethe

von Univ.-Prof. Dr. Walzel

In seiner lichtvollen Darstellungsweise zeichnet der Bonner Germanist den jugendlichen Gottsucher Goethe und dessen Gottbekenntnis und legt dar, wie scharf Goethe sich darin von Lessings Religionsbegriff scheidet. Walzel zeigt ferner, daß Goethe später nie mehr eine gleiche Lebensfülle und Fähigkeit ihr Ausdruck zu geben in sich verspürt hat als in dieser gottgläubigen, schöpferischen Jugend.

Goethes Führung

von Prof. Eilhard Erich Pauls

In Fortsetzung seiner Beitragsreihe führt Prof. Pauls die lebendige Art seines Deutschunterrichts in der Prima im Zeichen Goethes vor. Es ergeben sich die mannigfaltigsten Anknüpfungspunkte zum geistigen Leben bis hinauf zur Gegenwart. Hier erhalten die Schüler ein sich von Stunde zu Stunde mehr abrundendes Bild deutscher Kultur.

Politische Geographie und Geopolitik im erdkundlichen Unterricht

von Stud.-Rat Dr. Oswald Muris

In diesem Aufsatz wird die Frage aufgeworfen und beantwortet, inwieweit die politische Geographie und Geopolitik als Inhaltsfaktoren der Geographie im erdkundlichen Unterricht Platz finden sollen, um dort in ihren Wesenswerten auch zweckvoll zur Erziehung der Jugend verwandt werden zu können. Der Verfasser hält die Erziehung der Jugend zum geopolitischen Denken für überaus notwendig, da erst eine solche Erziehung die rechten Einsichten in die staatlichen Zusammenhänge wecken kann.

Aus dem übrigen Inhalt:

Buchtitel im Spiegel der Zeit von Dr. Else Reiners / **Nietzsche und das Deutschtum** von H. W. Leisegang / **Paul Häberlin als Pädagog und Philosoph.** Eine Übersicht über seine Schriften von Stud.-Dir. Fr. Wilhelm / **Beiträge der Naturwissenschaften zum Gedanken einer deutschen Bildung** von Dr. Paul Brohmer / **Erdkundlicher Bücherbrief** von Dr. Oswald Kuris / **Zeitschriftenschau** von Dr. Becker.

Der Bezugspreis für das Vierteljahr beträgt RM 3.75, zuzüglich Versandkosten

Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M.

Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Ausspracheorgan des freien Protestantismus

41. Jahrgang — zweimal monatlich

Vierteljährlich M. 4.—, Probenummern kostenlos

Mit dem Ziel einer lebendigen und zugleich freien Gläubigkeit, die über alle Grenzzäune hinweg mit allen wahrhaft schaffenden und schöpferisch begnadeten Elementen der christlichen Religion und des Protestantismus im besonderen sich verwandt fühlt.

Frankfurter Zeitung.

Das anerkannt führende Organ eines zeit- und weltoffenen, doch alles um die Person Christi sammelnden Kulturprotestantismus.

Königsb. Hartungsche Zeitung.

Die eminente Bedeutung dieser Zeitschrift, die wirklich eine historische Größe ausmacht, kann kaum überschätzt werden.

Basler Nachrichten.

Zum 70. Geburtstag des Herausgebers
(4. April 1927) erschien:

Vierzig Jahre „Christliche Welt"

Festgabe für Martin Rade

Im Auftrag seiner Freunde zusammengestellt von

Hermann Mulert

Mit 3 Bildbeigaben — M. 6.—, in Ganzleinen M. 8.—

Diese Festgabe ist nicht nur eine Geschichte der „Christlichen Welt", sondern in ihr spiegelt sich in ganz einzigartiger Weise die Kulturgeschichte, im besonderen die Kirchengeschichte der letzten Jahrzehnte wider.

Leopold Klotz Verlag / Gotha

MARTIN GRABMANN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

MITTELALTERLICHES GEISTESLEBEN

ABHANDLUNGEN ZUR GESCHICHTE DER SCHOLASTIK UND MYSTIK

XII und 585 Seiten, gr. 8°, brosch. M. 20.80, geb. M. 24.80

Grabmann ist wohl in Deutschland als einer der besten Kenner der mittelalterlichen Philosophie anzusehen. Erst dieser Sammelband, der Niederschlag einer 20jährigen Forschungsarbeit, zeigt die reiche Fülle seines Kennens und Könnens. Es wird in ihm eine Auswahl geboten aus der großen Anzahl von Untersuchungen, die der Forscher in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken bisher veröffentlichte. Es ist unmöglich, in einer kurzen Anzeige den Reichtum dieser Arbeit auch nur annähernd zu kennzeichnen.

Annalen der Philosophie u. philosophischen Kritik, Bd. VI/i 1927.

Die Wesensstruktur des mittelalterlichen Menschen, die heute, da das Mittelalter sich wieder besonderen Interesses und größter Wertschätzung erfreut, vielfach in mehr oder weniger dilettantischer Interpretation mehr äußerlicher Züge desselben erörtert wird, kann nur aus der Vertiefung in die großen Gedanken der Früh-, Hoch- und Spätscholastik erschaut und erarbeitet werden. Die Scholastik in lebenden Gestalten vor uns erstehen zu lassen und zu uns in lebendige Beziehung zu bringen, ist das besondere Verdienst der wissenschaftlichen Arbeit des berühmten Münchener Gelehrten. Die Ergebnisse derselben waren aber großenteils in Zeitschriften und Sammelwerken, vielfach ausländischen, zerstreut und darum schwer zugänglich. Es ist darum außerordentlich dankenswert, daß nun Grabmanns Arbeiten zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, von dem in letzter Zeit durch mehrere sehr bedeutsame Publikationen rasch bekannt gewordenen Münchener Verlag Max Hueber gesammelt, in Buchform, dazu noch in so ausgezeichneter Ausstattung, leicht und allgemein zugänglich gemacht werden, großenteils in neuer Bearbeitung auf Grund des dem Gelehrten in unermüdlicher Quellenforschung zugewachsenen Materials. Handelt der erste Aufsatz über Forschungsziele und Forschungswege auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik, wobei ein besonderes Gewicht auf die ideengeschichtliche Forschung gelegt wird und auf die Herstellung echter und verläßlicher Texte, und schildert der zweite Aufsatz die Arbeit an einem Zentrum der Erforschung mittelalterlicher Philosophie, nämlich am Benediktinerkolleg zu Quaracchi, so bedeuten die folgenden Abhandlungen selbst äußerst wertvolle Beiträge zur Aufhellung der scholastischen Ideengeschichte, und zwar durchgeführt teils an bestimmten Problemkreisen, teils an einzelnen Persönlichkeiten oder Schulen.

Neue Reich 1927 Nr. 25

MAX HUEBER / VERLAG / MÜNCHEN NW 12